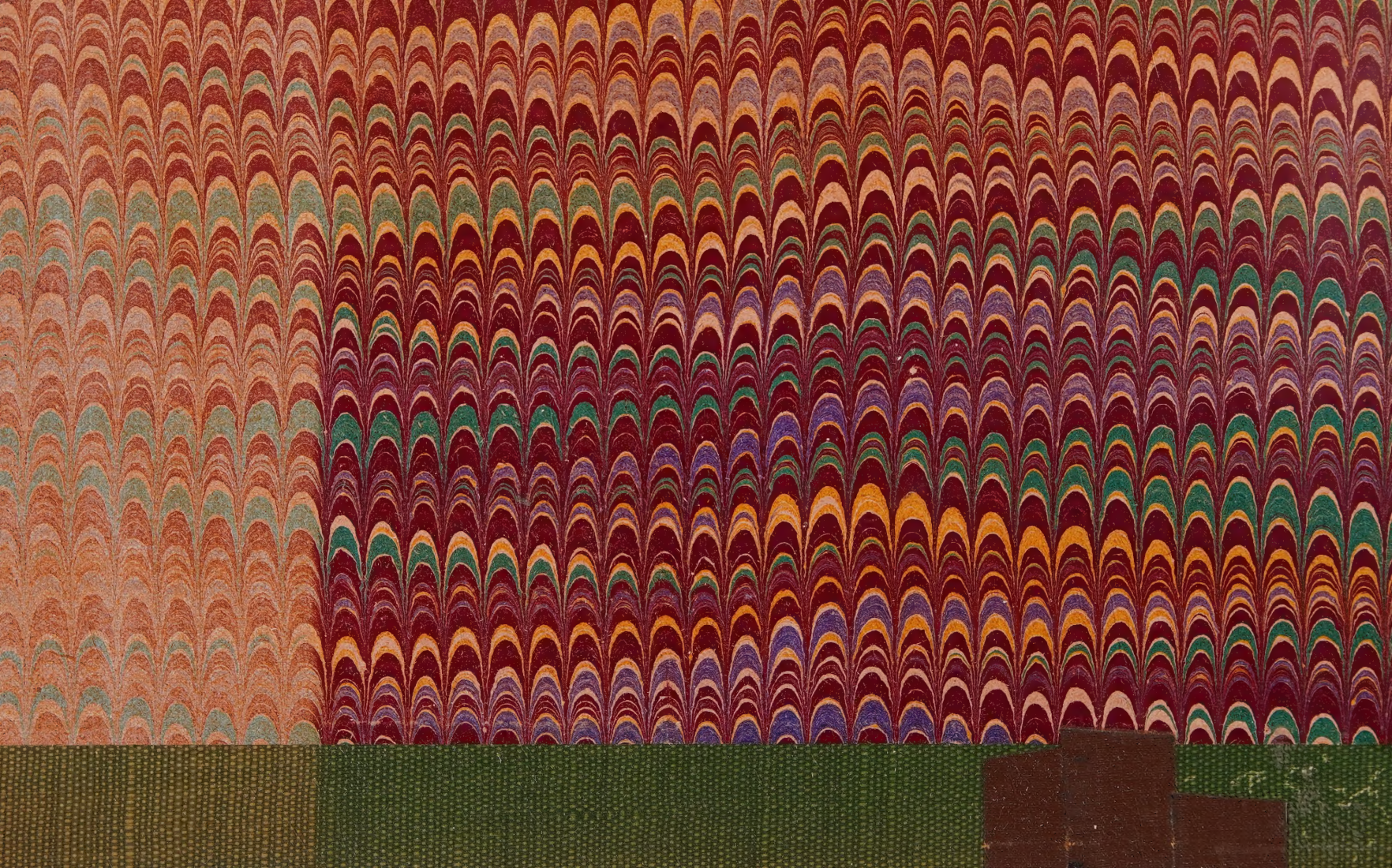

Property of

CBF

Please return to

Graduate Theological

Union Library

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dieneuestenerort0000drph

Santa Barbara
California.

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
IX. BAND. 4.—5. HEFT

DIE NEUESTEN ERÖRTERUNGEN ÜBER DIE ABENDMAHLSFRAGE

VON

DR. PHIL. ET THEOL. BURKARD FRISCHKOPF

THEOLOGICAL
LIBRARY
O. F. M.
SANTA BARBARA
NO. 17438

225.05
NTA
B9
H.4-5
F917

BIBL. STUD.
O. F. M.
CALIFORNIA

MÜNSTER i. W. 1921.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 26. Septembris 1921.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 6360.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI

Inhaltsangabe.

Seite

Literaturverzeichnis . . . . . V—VII

Einleitung . . . . . 1—11

§ 1. Ausgangspunkt der neueren Abendmahlsforschung. Würdigung der einzelnen Berichte im allgemeinen . . . . . 12—27

Allgemeine Stellungnahme zu den Quellen (12—14). Der Paulusbericht (14—22). Die Markus-Matthäus- und Lukasrezension (23—24). Das Johannesevangelium (24). Der Justinische Bericht (24—25). Eine breitere Grundlage für die Abendmahlsforschung (25—26). Quelle aller Berichte (27).

§ 2. Textkritisches . . . . . 27—52

A) Lk 22, 19b. 20 . . . . . 27—33

Streichung der lukanischen Kelchworte durch Westcott-Hort, Wendt, Schürer usw. (27). Die Anschauung Haupts (27—29). Die Lösung Schultzens (29—32). Echtheit der Stelle (32—33).

B) Die Konjekturalkritik und die Opferaussagen in den Einsetzungsworten . . . . . 33—52

Jesu eigene Hinweise auf seinen Tod (33—36). Sühnopfercharakter desselben (36—37). Die „paulinische" Theologie (37—39). Der Sühnetod nach Mk 10, 45 (*λύτρον*) (39—43). Der Sühnegedanke in den Einsetzungsworten (44—47). Teilweise Rückkehr zum Opfergedanken (47—50). *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* (50—52).

§ 3. Eucharistie und Passahmahl . . . . . 53—85

Chronologische Bedenken gegen den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu (53—66): Die Aussagen der Synoptiker über das Datum des letzten Abendmahles (53—60). Die Angaben des Johannesevangeliums (60—65). Die Hypothese vom antezipierten Passah (66).

Legale Bedenken (66—74): Angebliche Unvereinbarkeit der synoptischen Chronologie mit dem Feiertagsgebot (66—71). Das Petrusevangelium (71). Unhaltbarkeit der Einwände gegen die synoptische Chronologie (72—74).

Liturgische Bedenken (74—85). Die angebliche Entwicklung des Passahgedankens bei W. Brandt, Goetz, Andersen (74—83). Berechtigung der traditionellen Auffassung vom Passahcharakter des letzten Abendmahles (83—86).

§ 4. Eucharistie und Agape . . . . . 86—100

Der angebliche Mahlzeitcharakter der eucharistischen Feier Jesu (86—100). Die Aussagen von 1 Kor 11, 21 ff. hierzu (86—94). Die Stellung der Didache zu unserer Frage (94—98). Der wirkliche Unterschied zwischen Agape und Eucharistie (99—100): Tertullian, Ignatius, Pliniusbrief.

Seite

§ 5. Sinn und Bedeutung der Abendmahlshandlung Jesu . 100—155
Allgemeine Orientierung über die Frage (100—101).
A) Auffassungen mit einseitiger oder hauptsächlicher Betonung des Genußmomentes . . . . . 101—129
1. Spittas eschatologische Deutung: Das Abendmahl eine Antezipation des messianischen Endmahles (101—107).
2. Das Abendmahl ein gewöhnliches Nachtmahl: W. Brandt, Heitmüller (107—109).
3. Die religionsgeschichtliche Auffassung A. Eichhorns und v. Zittwitz' (109—115).
4. Das Abendmahl ein Brudermahl (Johannes Hoffmann) (115—118).
5. Harnacks Deutung: Jesu Handlung eine Heiligung der natürlichen Nahrung. Das Gedächtnismahl Jesu (118—121).
6. Die Abendmahlsspeise eine Analogie der geistigen Nahrung (E. Haupt) (121—124).
7. Jesu Mahl als Stärkung und Trostmahl. Die repräsentative Bedeutung der Abendmahlselemente (R. A. Hoffmann) (124—126).
8. Das Abendmahl eine Opfermahlzeit (Fr. Schultzen) (126—129).
B) Einseitige oder hauptsächliche Betonung des Darstellungsmomentes. (Parabolisch-symbolische Auffassungen.) . . . . 129—155
1. Die Abendmahlsworte eine Parabel (Jülicher, Schmiedel, Weizsäcker usw.) (129—140).
2. Das Abendmahl eine „sinnbildliche Vergleichung" (K. G. Goetz) (141—145).
3. Das Abendmahl ein symbolisches Bundesmahl (Nat. Schmidt) (145—146).
4. Das Abendmahl eine symbolisch-juristische Handlung (Fr. Dibelius) (146—147).
5. Das Abendmahl das materielle Sinnbild der Einheit zwischen Christus und seinen Jüngern (Réville) (146—147).
6. Der „neue Weg" A. Schweitzers: Das Abendmahl ein eschatologisches Geheimnisgleichnis (149—152). Unmöglichkeit einer symbolischen Deutung (153—154). Die „nächstliegende" Deutung (155).

§ 6. Die Leugnung einer Stiftung des Abendmahles (Spitta, Jülicher, Grafe, W. Brandt) . . . . . 155—187
1. Spittas Anschauung . . . . . 155—164
A) Seine psychologische Entwicklung des Stiftungsgedankens (155—159).
B) Spittas Stellung zu den einzelnen Einsetzungsberichten (159—164).
2. Jülichers Anschauung . . . . . 164—173
A) Seine psychologische Erklärung der Wiederholung des Abendmahles (164—166).
B) Jülichers Stellung zu den Einsetzungsberichten (166—173).
3. Die Ablehnung einer Stiftung durch Grafe, J. Hoffmann, W. Brandt usw. . . . . 173—187
Bestätigung der traditionellen Auffassung von einer Stiftung des Abendmahles (173—182). Allgemeine Schlußgedanken (183—187).

Literaturverzeichnis.

Andersen, A., Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten nach Christus, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1902, 115 ff. 206 ff. Separat erschienen, Gießen 1904 [1]).

— Mt 26, 26 ff. und Parallelen im Lichte der Abendmahlslehre Justins, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1906, 172 ff.

— Zu Mt 26, 17 ff. und Lk 22, 15 ff., in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1906, 87 ff.

Baldensperger, W., Das Selbstbewußtsein Jesu[2], Straßburg 1902.

Barbier, H., Essai historique sur la signification de la sainte Cène, Neuchâtel 1911.

Barth, F., Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Gütersloh 1899.

Batiffol, P., Nouvelles études documentaires sur la sainte Eucharistie, Revue du Clergé français LV (1908) 513 ff., LX (1909).

— L'Eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation, Paris 1905.

Baumgarten, O., Die Abendmahlsnot, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher von F. M. Schiele IV.

Baumgartner, E., Eucharistie und Agape im Urchristentum, Solothurn 1909.

Berning, W., Die Einsetzung der hl. Eucharistie, Münster 1901.

Brandt, W., Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, Leipzig 1893.

Bratke, Vom hl. Abendmahl, Theologisches Literaturblatt 1896, Nr. 24—25.

Bruce, D., L'institution et le sens primitif de la Cène, Paris 1896.

Calamius, Der rechte Sinn der Abendmahlsworte, in: Reform. Kirchenzeitung 1891, Nr. 26—27.

Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes, in: Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St. Petersbourg 1892, LI.

Clemen, C., Der Ursprung des hl. Abendmahles, in: Hefte zur christl. Welt 1898, Nr. 37.

Cremer, in: Herzogs RE[3] 1896 Art. Abendmahl.

Dibelius, F., Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion, Leipzig 1911.

Drews, in: Herzogs RE[3] 1896 Art. Eucharistie.

Durand, L., Das Problem der Eucharistie, Berlin 1898.

Eichhorn, A., Das Abendmahl im Neuen Testament, in: Hefte zur christl. Welt 1898, Nr. 36.

Frankland, W. B., The early Eucharist, London 1902.

Gardner, P., The Origin of the Lord's Supper, London 1893.

Goetz, K. G., Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1906.

— Die doppelte Auffassung vom Abendmahl, in: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1898, 1. Heft.

---

[1]) Zuerst erschienen unter dem Titel: Nadveren i de Par förste Aarhimdreder efter Chr. 1898 in Christiana.

Goguel, M., L'Eucharistie des Origines à Justin Martyr, Paris 1910.
Gore, Ch., The body of Christ, London 1901.
Grafe, E., Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 101 ff.
Harnack, A., Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, in: Texte und Untersuchungen VII (Leipzig 1891) 115—144.
— in: Theologische Literaturzeitung Suppl. (1892) 376 ff.
Haupt, E., Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, Halle 1894.
Hehn, J., Die Einsetzung des hl. Abendmahles, Würzburg 1900. Vgl. hierzu Theologische Literaturzeitung 1900, 418 ff.; Akademische Monatsblätter XII (1900) 413; Wissenschaftliche Beilage zur „Germania" 1900 Nr. 15 (Dörholt); Stimmen aus Maria-Laach II (1900) 103.
Heitmüller, W., Taufe und Abendmahl im Urchristentum, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher von M. F. Schiele, Tübingen 1911. Vgl. Handwörterbuch von M. F. Schiele: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909.
Hilgenfeld, A., in: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXXVI (1893) 2. Heft.
Hiller, G., Die lutherische Abendmahlslehre und ihre modernen Gegner, in: Pastoralblätter 1900, 66 ff.
Hoffmann, J., Das Abendmahl im Urchristentum, Berlin 1903.
Hoffmann, R. A., Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, Königsberg 1896. Vgl. Theologisches Literaturblatt 1896 (Bachmann).
Hollmann, G., Die Bedeutung des Todes Jesu, Tübingen 1901, 133—158, Abschnitt: Das Abendmahl.
Holtzheuer, Das Abendmahl und die neuere Kritik, Berlin 1896.
Holtzmann, H., Neutestamentliche Theologie I (Freiburg 1897) 285 ff.
Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum, in: Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft 1904, 89—120.
Joachim, Die Überlieferungen über Jesu letztes Mahl, in: Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie 1895, 39 ff.
Josephson, Das hl. Abendmahl und das Neue Testament, Gütersloh 1895.
Jülicher, A., Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in: Theologische Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892.
Kähler, M., Zur Lehre von der Erlösung, in: Dogmatische Zeitfragen II (Leipzig 1898).
Kattenbusch, Das hl. Abendmahl, in: Christliche Welt 1895, Nr. 13—15.
Keating, J. F., The Agape and the Eucharist in the early Church, London 1901.
Kirchenzeitung, Allgemeine, Evangelisch-Lutherische, Die urchristliche Abendmahlsfeier 1895, Nr. 36—41.
Koch, W., Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung, in: Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1905, 230—257.
Lichtenstein, A., Des Apostel Paulus Überlieferung von der Einsetzung des hl. Abendmahles, Berlin 1899.
Lilley, The Lord's Supper, Edingburgh 1891.
Lobstein, P., La doctrine de la sainte Cène, Lausanne 1889.
Mensinga, J., Zur Geschichte des Abendmahles, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie II (1893) 267 ff.
Michaud, E., Etudes Eucharistiques, in: Internationale theologische Zeitschrift, Berlin 1895, 751 ff.
Millard, J., Das Abendmahl des Herrn, Bonn 1892.
Müller, L., Abendmahl und Bibelkritik, Duisburg 1895.
Monod, L., Étude Evangélique, Revue chrétienne, Paris 1893, 258 ff.

Patry, P., Le caractère religieux de la sainte Cène, Revue chrétienne I (1909) 518 ff. 622 ff. 711 ff.
Rauschen, G., Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche, Freiburg 1908.
Reischle, M., Zur Geschichte der Abendmahlsfeier, in: Christliche Welt VII (1893) 194 ff.
Réville, J., Les Origines de l'Eucharistie, in: Revue de l'histoire des Religions LVI. LVII (1907). Separat erschienen, Paris 1908.
Ridley, N., A brief declaration of the Lord's Supper, London 1895.
Schäfer, R., Das Herrenmahl nach Ursprung u. Bedeutung, Gütersloh 1897. Vgl. hierzu: Theologisches Literaturblatt 1897, Nr. 32; Theologische Literaturzeitung 1898, 291 ff.; Theologische Rundschau II (1899) 63 ff. (Baldensperger).
Schmiedel, P. W., Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles, in: Protestantische Monatshefte von Websky III (1899) 125 ff.
Schmidt, N., The Charakter of Christ's last Meal, in: Journal of the society of bible literature XI, Boston 1892.
Schmitz, O., Die Opferanschauungen des spätern Judentums und die Opferaussagen im Neuen Testament, Tübingen 1910.
Schwartzkopf, P., Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung usw., Göttingen 1895.
Schultzen, F., Das Abendmahl im Neuen Testament, Göttingen 1895.
Schweitzer, A., Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu, Tübingen 1901, 1. u. 2. Heft.
Seeberg, R., Das Abendmahl im Neuen Testament, Groß-Lichterfelde 1907. (Zuerst erschienen in: Biblische Zeit- und Streitfragen 1905, 2. Heft.)
Seyerlein, R., Das Abendmahl im Sinne des Stifters, in: Zeitschrift für praktische Theologie 1889, 131—168.
Sperl, G., Was empfingen beim Abendmahl die Jünger als donum coeleste? in: Neue Kirchliche Zeitschrift 1891, 903 ff.
Spitta, F., Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles, in: Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums, Göttingen 1893.
Stage, C., Die neuern Forschungen über das Abendmahl, Gütersloh 1897. Vgl. Protest. Monatshefte, Neue Folge der protest. Kirchenzeitung 1897, 265 ff.
v. Strauß-Torney, Taufe und Abendmahl im Johannesevangelium, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1892, 459 ff.
Weizsäcker, C., Das apostolische Zeitalter[2] (Freiburg 1892).
Wellhausen, J., *Ἄρτον ἔκλασεν*, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft V (1906) 182.
Wohlenberg, G., Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik, in: Neue kirchliche Zeitschrift 1906, 181 ff. 247 ff.
Wrede, W., *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1900, 69 ff.
v. Zittwitz, Das christliche Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte, Brieg 1892.
Zöckler, Moderne Abendmahlskontroversen, in: Evangelische Kirchenzeitung von Holtzheuer 1895, Nr. 7. 9[1]).

[1]) Weitere Literaturangaben finden sich in der Abhandlung selber. Vgl. u. a. W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie, 15 ff.

Vorwort.

Die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit hat infolge der Kriegswirren eine unliebsame Verzögerung erfahren. Die Abhandlung ist von der Absicht beherrscht, eine übersichtliche Darstellung der einzelnen Probleme und der verschiedenen Richtungen in der Abendmahlsforschung zu bieten. In das Literaturverzeichnis konnten nur solche Werke aufgenommen werden, die mehrmals zitiert werden; solche dagegen, die bloß ein- oder zweimal angeführt werden, mußten in den Anmerkungen innerhalb der Darstellung selber genannt werden. Zu ganz besonderm Danke fühle ich mich Hr. Geh.-Rat Prof. Dr. Bardenhewer verpflichtet, der mir die Anregung zu dieser Untersuchung gegeben und mir stets bereitwilligst mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Großen Dank schulde ich auch der titl. Universitätsbibliothek und der Bayerischen Staatsbibliothek in München für die Überlassung und Vermittlung der zahlreichen Literatur.

Luzern, im September 1921.

Der Verfasser.

„Wir Jüngern werden, wills Gott, es noch erleben, daß eine Theologie, die das Aufbauen schlecht, aber das Niederreißen meisterlich versteht, an ihren eigenen Torheiten zugrunde gehen wird." Josephson, Das hl. Abendmahl 6.

Einleitung.

Das Abendmahlsproblem, das von jeher zu den entscheidenden Grundfragen des Christentums gehörte, ist mit dem Erstehen der historisch-kritischen Forschung in eine neue Beleuchtung gerückt worden und hat seither, wenn auch mit wechselnder Intensität, stetsfort die Geister beschäftigt, nicht bloß seiner theoretischen, sondern ebensosehr seiner eminent praktischen Bedeutung wegen. Der hochbedeutsame Kampf schien gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts allmählich etwas zur Ruhe zu kommen, und Hermann Schultz benutzte diesen geistigen Waffenstillstand zu einem eingehenden, geschichtlich-kritischen Rückblick auf die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, welche das neunzehnte Jahrhundert hinsichtlich dieses Problems zu verzeichnen hat. „Zweifellos hat sich", so schreibt er[1]), „auf diesem Gebiete des Streites der Eifer abgekühlt und die Gegensätze schwächen sich ab. Auch hat die Entwicklung in gewissem Sinne ihren Lauf durchmessen." Allein die Ruhe war nur eine vorübergehende. Es war „die Stille, möchte man fast sagen, vor dem Sturm"[2]). Naturgemäß konnte ein Problem von so ungeheurer Tragweite, das zudem eine so verschiedenartige Lösung gefunden hatte, nicht dauernd aus der Diskussion theologischer Fragen ausgeschaltet bleiben. Um so machtvoller brach daher das Interesse für die Abendmahlsfrage wieder hervor, als Harnack durch seine Aufsehen erregenden Untersuchungen über die eucharistischen Elemente bei Justin[3]) ganz ungewohnte Perspektiven für die Behandlung unseres Problems

[1]) Hermann Schultz, Zur Lehre vom Abendmahl 1.

[2]) R. Schäfer, Das Herrenmahl 1.

[3]) A. Harnack, Brot u. Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin.

eröffnete. Der genannte Gelehrte hat die Revision der bisherigen Ergebnisse auf dem Gebiete der Abendmahlsforschung, wie sie in der Folge von Jülicher[1]), Spitta[2]) u. a. protestantischerseits unternommen wurde, veranlaßt. Von der Behauptung ausgehend, in der altchristlichen Zeit sei beim Abendmahl an Stelle des Weines sehr oft Wasser verwendet worden, gelangte er zu der frappanten Aufstellung, bei der Stiftung des Herrn sei ihr Segen nicht an bestimmte Elemente gebunden, sondern die Hauptsache sei das eine Mahlzeit bzw. eine Handlung konstituierende Essen und Trinken. Damit schien er einen neuen Standpunkt zur Beurteilung des vorliegenden Problems gewonnen zu haben. In Wirklichkeit aber hat er bloß eine Auffassung sich zu eigen gemacht, welche speziell im 19. Jahrhundert in den theologischen Untersuchungen über die Abendmahlsfrage zutage getreten war. A. Schweitzer hat (mit welchem Rechte werden wir später sehen) die wissenschaftlichen Erörterungen über dieses Problem während des vergangenen Säkulums in zwei Hauptkategorien geschieden, von denen die eine das Darstellungsmoment, die andere das Genußmoment zugrunde legt[3]). Letztere Anschauung hat ihre Wurzeln in der kalvinischen Abendmahlslehre von der dynamischen Gegenwart Jesu beim Genuß der Elemente, und ist in neuerer Zeit, allerdings noch nicht in so ausgeprägter Weise, wie bei einzelnen Kritikern der letzten zwei Dezennien, von Fr. Strauß, Br. Bauer und E. Renan vertreten worden. Harnack nun hat sie als erster unter den neuesten protestantischen Theologen wieder aufgenommen und weiter ausgebildet. Viel einseitiger aber als er haben Fr. Spitta, W. Brandt, J. Hoffmann, Eichhorn u. a. das Genußmoment betont. Nach Spitta, dessen Ideen einen sehr großen Einfluß auf die neueste Abendmahlsforschung ausgeübt haben, ist die Grundvorstellung bei der ganzen Handlung die eines Mahles, welch letzterem er eine ausschließlich eschatologische Deutung gibt. Jesu Worte vom Bunde beziehen sich nach ihm nicht auf den mosaischen, sondern auf den davidisch-messianischen Bund der Endzeit, und diese Anschauung begründet er zunächst mit dem Hinweis, daß in der Schilderung von der Realisierung dieses Bundes Essen und

---

[1]) A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche.

[2]) Fr. Spitta, Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles.

[3]) Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu.

Trinken, das Bild eines Mahles und das reicher Üppigkeit in den Gaben der Natur eine große Rolle spiele. Spitta beruft sich auf eine große Anzahl Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, aus dem Talmud, aus der apokryphen und Chokmaliteratur: Ez 34; Ps 23; Is 54, 10; Ps 89, 4; 29, 35. 40; 132, 11; Ez 24, 3; Is 25, 6—8: Die Vorstellung von dem herrlichen Gottesmahl, die sich auch in den Reden Jesu findet: Mt 15, 6; 25, 1 ff.; 22, 2 ff; Lk 14, 16 ff. Unter den mannigfachen Genüssen, welche dieses Mahl bietet, ragen immer Brot und Wein hervor: Lk 14, 15 [1]); Mk 14, 25 [2]); Parallelen hierzu sind die Vorstellungen von den wunderbaren Weinstöcken (Apoc. Baruch 29, 5) und dem Mannawunder (Apoc. Baruch 29, 8). Der leibliche Genuß erscheint in der messianischen Zeit als Bild für die Segnungen geistiger Art: Is 55, 1; Jer 31, 31 ff.; Ez 36, 25 ff.; Spr 9; Sir 24, 17—21; Weish 16, 20. Das Essen und Trinken der Weisheit ist vermutlich zu einem Essen und Trinken des Messias geworden. Nach Philo bezeichnet das Manna sehr oft den Logos (Ed. Mangey I 120. 214. 484). Ein Anklang hieran ist auch 1 Kor 10, 3. — Jo 6, 48—50 ist somit nur populär-jüdischen Vorstellungen entsprungen; ebenso Jo 15, 1: *Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.* Brot und Wein und Wasser, und was man sonst noch genießt in der davidisch-messianischen Endzeit, sind also nach Spitta der Messias selber, der die Güter seines Heiles den Frommen spendet. So kann man geradezu sagen: den „Messias essen", und dementsprechend: „Ihn in seinem Blut, dem Saft der Trauben trinken" [3]). Dieses Messiasblut kann geradezu als sein Bundesblut bezeichnet werden, während die Speise das himmlische *σῶμα* des Messias ist, das man genießt, um teil zu haben an den Gütern des ewigen, unsterblichen Lebens [4]). Essen ist nach Spitta natürlich im bildlichen Sinne genommen, als Aneignung der geistigen Güter. Darum ist ihm der Hinweis von Wünsche [5]) willkommen, daß das dem *σῶμα* entsprechende גרם bei den Rabbinen „Wesen" bedeute. Die ältesten neutestamentlichen Urkunden (Mt 26, 29; Mk 14, 25) bezeugen uns, wie Spitta im Anschluß hieran geltend macht, daß Jesus selber bei den Einsetzungsworten auf das messianische Endmahl hingewiesen hat: *Οὐ μὴ πίω κτλ.* Daß dem wirklich so ist, kann für Spitta „keinen

[1]) *Μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*

[2]) *Οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου κτλ.*

[3]) A. a. O. 277. [4]) Vgl. ebd.

[5]) Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, Göttingen 1878, 331.

Augenblick zweifelhaft sein“ [1]). Besonders stützt er sich hierbei auf Lk 22, 29 [2]); in der Didache weist nach ihm „fast jeder Satz hin auf das Gebiet, dem wir das Verständnis für die Einsetzungsworte entnehmen“ (9, 4 u. 10, 5) [3]). Spitta glaubt also dem Abendmahl Jesu einen ausschließlich eschatologischen Sinn geben zu müssen. Auch bei Paulus, 1 Kor 11, 26: *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* klingt, wie er meint, diese eschatologische Stimmung noch vernehmlich nach, ebenso bei Jo 14, 2. So haben auch die Worte *λάβετε — φάγετε — πίετε* nach Spitta ihren Ursprung nicht etwa in einem liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte, sondern sie sind analog den Aufforderungen zum Essen und Trinken beim Messiasmahl an den oben angeführten Stellen (vgl. Is 55, 1). — Noch entschiedener als Spitta betont W. Brandt das Genußmoment in seinem Werke: „Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums“, das in demselben Jahre wie Spittas oben erwähnte Schrift erschienen ist. Ihm zufolge hat Jesus am Vorabend seines Leidens mit seinen Jüngern ein gewöhnliches Nachtmahl gehalten. Die Beziehung auf den Tod Jesu hat daher in dieser Deutung ebensowenig einen Platz wie in derjenigen Spittas. Seiner Auffassung ist auch Eichhorn [4]) und in neuester Zeit Heitmüller [5]) beigetreten, während J. Hoffmann [6]) in Jesu Abendmahl ein einfaches Brudermahl erblickt und nach dem Vorbilde Spittas wieder auf das eschatologische Moment zurückgreift.

Eine so einseitige Deutung konnte selbstverständlich auch die Kritiker nicht dauernd befriedigen. Verschiedene Theologen haben sie daher mit andern Gedanken zu bereichern versucht. Hat schon Harnack in Jesu Handlung eine Heiligung der wichtigsten Funktion des natürlichen Lebens, nämlich des Essens und Trinkens, erblickt und die Feier der Jünger zu einem Gedächtnismahl an den Tod Jesu gestempelt [7]), so charakterisiert E. Haupt [7]) die Abendmahlspeise als eine Analogie der geistigen Nahrung. In ähnlicher Weise hat auch R. A. Hoffmann [8]), der den Abendmahlselementen zwar nur eine repräsentative Bedeutung zuerkennt,

[1]) Vgl. ebd.

[2]) *Κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου.*

[3]) A. a. O. 280. [4]) Das Abendmahl im Neuen Testament.

[5]) Taufe und Abendmahl im Urchristentum.

[6]) Das Abendmahl im Urchristentum.

[7]) Die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte.

[8]) Die Abendmahlsgedanken Jesu.

Jesu letztes Mahl als Stärkung und Trostmahl für die Zeit der den Jüngern bevorstehenden Leiden und Verfolgungen gedeutet. Fr. Schultzen[1]) endlich hält eine Lösung des vorliegenden Problems nur für möglich unter der Annahme eines Opfermahles.

Eine andere Richtung, als deren Hauptvertretung Jülicher[2]) zu bezeichnen ist, betont in ebenso einseitiger Weise den symbolischen Charakter oder, wie Schweitzer sagt, das Darstellungsmoment der Abendmahlshandlung Jesu. Diese Auffassung weist deutlich auf Zwingli zurück, wenn sie auch bei Jülicher noch extremer durchgeführt ist. Auch im vergangenen Jahrhundert ist das Darstellungsmoment in den Vordergrund der Erörterungen über das Abendmahl gerückt worden, so von De Wette, Ebrard, L. J. Rückert, Th. Keim u. a. Jedoch haben auch die genannten Theologen, trotz ihrer vorherrschend symbolischen Deutung, zugleich irgendeine mit der Darreichung der Elemente in Beziehung stehende Vermittlung göttlicher Kraft angenommen. Jülicher aber will in den Abendmahlsworten bloß eine auf den Tod Jesu hinweisende Parabel sehen. Als Jesus den Kelch mit dem roten Mischwein an seinem Tisch kreisen ließ, wollte er damit sagen: So, wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, wird alsbald mein Blut vergossen sein; und als er das Brot brach, verlieh er hierdurch dem Gedanken Ausdruck: Das ist mein Leib, eben diese Behandlung wird alsbald meinem Leib widerfahren.

Die parabolische Deutung haben ebenfalls eine Reihe anderer Forscher vertreten, jedoch wiederum nicht, ohne damit einen weitergehenden Gedanken zu verbinden. So will nach Schmiedel[3]) die Abendmahlsparabel besagen, daß Jesus sich seinem Vater zum Bundesopfer oder — eine andere Möglichkeit —, daß er sich den Machthabern als Verschonungsopfer anbietet, um ihren Zorn von seinen Jüngern abzulenken. Ähnlich möchte auch Clemen[4]) in dem Genuß von Brot und Wein einen parabolischen Hinweis auf die Hingabe des Leibes und Blutes Jesu und die sühnende Kraft des Leidens sehen. C. G. Götz'[5]) Deutung der Abendmahlsworte als „sinnbildliche Vergleichung" geht im Grunde auf die symbolische Auslegung hinaus. Eng verwandte Ideen vertreten auch

---

[1]) Das Abendmahl im Neuen Testament.
[2]) Die Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche.
[3]) Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles.
[4]) Der Ursprung des hl. Abendmahles.
[5]) Die Abendmahlsfrage.

N. Schmidt[1]), der in Jesu Worten bloß einen „Wortsymbolismus“ erblickt, und Kattenbusch[2]), nach dessen Auffassung das „bildlich-gleichnisartige Tun Jesu“ auf das Opfer seines Lebens hinwies. Bei Dibelius[3]) sehen wir das Abendmahl sogar zu einer „juristischen Handlung“ umgedeutet. Die Abendmahlsworte sind nach ihm der Ausdruck der letztwilligen Verfügung Jesu, die Jünger zu Nutznießern seines Todes zu machen. Wie Dibelius hält auch Réville[4]) an der symbolischen Deutung fest. An die eschatologische Auffassung Spittas anknüpfend, sieht er in der Eucharistie nur ein materielles Sinnbild der Einheit zwischen Jesus und den Seinen im Hinblick auf das kommende Reich Gottes.

In noch weitergehendem Sinne hat A. Schweitzer[5]) die Eschatologie zur Grundlage seiner Deutung gemacht. Alle bisherigen Lösungsversuche sind nach ihm als gescheitert zu betrachten. Aber auch er trägt nichts Positives zur Lösung bei. Die Abendmahlsgedanken verflüchtigen sich schließlich bei ihm zu einem für die Jünger unverständlichen, eschatologischen „Geheimnisgleichnis“.

Zu diesen auffallenden Resultaten ließ die erwähnten Theologen vorerst ihre allgemein theologische Anschauung, speziell ihre Würdigung der Persönlichkeit Jesu gelangen. Die meisten wissenschaftlichen Untersuchungen über unsern Gegenstand stehen eben im Zeichen der modernen Evangelienkritik. Der theologische Rationalismus Zwinglis hat einen weithin erkennbaren Einfluß ausgeübt, der auch in der Gegenwart immer deutlicher hervortritt. Die Grundlage der modernen theologischen Kritik bildet jedoch das protestantische Prinzip der subjektiven Schriftauslegung, das alle Reformatoren proklamiert haben. Keiner von ihnen kann deshalb von der Verantwortung für diese neuesten theologischen Auffassungen entlastet werden.

Luthers ursprüngliche Abendmahlslehre wurde schon frühzeitig durch diejenige Zwinglis beeinflußt. Ihre Widerstandskraft wurde jedoch noch mehr geschwächt durch die rationalistische Philosophie und den Geist der Aufklärung, die gewaltig an ihren Grundlagen rüttelten. Die sog. historisch-kritische Wissenschaft, welche ihre subjektive Auffassung zum allein gültigen Maßstab allen Geschehens macht, sieht in Jesus nur den Menschen und vermag daher seinen Worten und Handlungen keinen höhern als menschlichen Wert beizumessen.

---

[1]) The Charakter of Christ's last Meal.
[2]) Das hl. Abendmahl. [3]) Das Abendmahl.
[4]) Les Origines de l'Eucharistie. [5]) Das Abendmahl.

Schleiermachers Gefühlstheologie, die alle begriffliche Bestimmtheit auflöst, hat natürlich ebenfalls auf die Abendmahlsauffassung zersetzend eingewirkt.

Im besondern sind die Deutungen der einzelnen Theologen stark beeinflußt von ihrer Beurteilung der „Situation", in der Jesus seine eucharistische Handlung vorgenommen hat. So hat eine Reihe von Gelehrten, wie Spitta, W. Brandt, Chwolsen, Götz u. a. den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu in Abrede gestellt, indem sie entweder als Datum für das Abendmahl den 13. Nisan annehmen und daraus die Unmöglichkeit eines Passahmahles ableiteten, oder die einzelnen Berichte mit sich selbst in Widerspruch zu setzen suchten. Von weittragendster Bedeutung war sodann die Konfundierung der eucharistischen Handlung Jesu mit dem letzten Mahle, das man zuvor des Passahcharakters entkleidet hat. Harnack hat als erster diesen Weg betreten; ihm sind besonders Jülicher, Spitta, W. Brandt und J. Hoffmann gefolgt. Auch die persönliche Stellungnahme zu den einzelnen Abendmahlsberichten hat die verschiedenen Anschauungen mehr oder weniger stark beeinflußt. Nicht die in den schriftlichen Berichten fixierten Tatsachen bilden in der Regel die Grundlage der jeweiligen Deutung, sondern die theologische Auffassung (z. B. von der Entwicklung der urchristlichen Gedanken), welche der jeweilige Kritiker selber mit sich bringt. So möchten einige, wie Spitta, J. Hoffmann, Schweitzer, W. Brandt u. a., um nur auf einen Punkt hinzuweisen, jene Textbestandteile ausschalten, welche den Opfer- und Sühnegedanken zum Ausdruck bringen, weil Jesus angeblich jede Opferauffassung fremd war. So beansprucht die Konjekturalkritik einen weiten Spielraum, während unter den Textvarianten eigentlich nur Lk 22, 19b f. in Frage kommt.

Aus der einseitigen Betonung sowohl des Genuß- als des Darstellungsmomentes ergab sich als natürliche Folgerung die Leugnung einer Stiftung der eucharistischen Feier durch Jesus. In diesem einen Punkte stimmen die Vertreter beider Extreme: Jülicher und Spitta überein. Da aber die tatsächliche Wiederholung des letzten Abendmahles doch gebieterisch eine Erklärung fordert, so nimmt Spitta zu der Annahme einer Übertragung der Passahidee auf die Agape seine Zuflucht, während Jülicher sie aus einem „innern Bedürfnis" zu erklären sucht, und J. Hoffmann, Eichhorn u. a. den Stiftungsgedanken als Entwicklungsprodukt des urchristlichen Gemeindeglaubens fassen.

Die angedeuteten Resultate der modernen Abendmahlskritik haben begreiflicherweise nicht nur, wie R. Schäfer speziell bezüglich der Ergebnisse Jülichers und Spittas euphemistisch sich ausdrückt, „bei vielen einiges Befremden erregt“ [1]), sondern zum Teil sehr energischen Widerspruch hervorgerufen. Nicht geringen Tadel hat Grafe über sich ergehen lassen müssen [2]), als er in seinem Vortrag am Bonner Ferienkurs im Jahre 1894 die ganze Streitfrage vor die Öffentlichkeit brachte, und damit das Zeichen gab zu einer allgemeinen, folgenschweren Auseinandersetzung. Denn in der Tat hatte die Forschung, „über die er damals mit der Wirkung so großen Aufsehens berichtete, bis dahin in dem Schatten gelehrter Sammelwerke ein verhältnismäßig unbeachtetes Dasein geführt. Jetzt aber pochte die Frage vom Abendmahl mit einem Male ungestüm an die Pforten der Kirche“ [3]). Im allgemeinen macht sich in der neuesten Abendmahlsforschung eine starke Tendenz nach links bemerkbar: „Ein Großes ist es vor allem, daß man sich seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts allmählich von der dogmatisch beschränkten Fragestellung gänzlich loszumachen begonnen hat und zu wirklich geschichtlicher Betrachtung gekommen ist“ [4]). Mit diesen Worten hat Goetz, der an der Abendmahlsforschung der letzten Jahrzehnte im allgemeinen viel mehr zu rühmen als zu tadeln weiß, treffend vor allem die zwei letzten Dezennien charakterisiert. Viele Vertreter der modernen Kritik sind zu Ergebnissen gelangt, „die in schneidendem Kontrast zu den bisher für gesichert geltenden Anschauungen, zur bisher vorgetragenen Lehre stehen“ [5]). Daß zur Begründung der neuesten Anschauungen auch andere als wissenschaftliche Argumente herangezogen werden, hat Goetz mit anerkennenswerter Offenheit zugestanden. „Allerdings“, bemerkt er, „wird die Abendmahlsforschung auch heute immer noch durch allerlei Vor-

---

[1]) R. Schäfer, Das Herrenmahl, Einleitung 1.

[2]) Grafes Resultate „haben das stärkste Bedenken aller Bibel- und Bekenntnisfreunde“ erregt. Vgl. O. Baumgarten, Die Abendmahlsnot 8. Nach Holtzheuer soll Meinholds noch radikalerer Vortrag nicht weniger verschuldet haben. Josephson spricht, ohne diese Schuldfrage näher zu erörtern, von den „beklagenswerten Folgen“ des Bonner Ferienkurses. Vgl. Das hl. Abendmahl und die neuere Kritik 3.

[3]) Die urchristliche Abendmahlsfeier, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 976—977.

[4]) K. G. Goetz, Die Abendmahlsfrage 108.

[5]) Hiller, Pastoralblätter 1899, 689.

urteile gehemmt, so durch seit der Reformation nie ganz erloschene, antikatholische Absichten. Man macht vielfach noch die älteste christliche Überlieferung reiner, um nicht zu sagen protestantischer als sie ist“ [1]). Allzu optimistisch hat jedenfalls, trotz des da und dort gegen die neuere Kritik lautgewordenen Widerspruches, Holtzheuer die Lage beurteilt, wenn er meint, es lasse sich „doch der Kirchenlehre gegenüber eine starke Verwandtschaft der überwiegenden Mehrzahl der Neuern konstatieren“ [2]); war doch die Bestreitung des Stiftungscharakters des Abendmahles „ein verhältnismäßig geringer Anfang der Bestreitung des Traditionellen“ [3]). Wie eine Sturzwelle hat sich der Skeptizismus ergossen über alles, was seit 18 Jahrhunderten als unbestreitbare und unbestrittene Tatsache erschien [4]). Die Rückwirkungen, welche die neuen Anschauungen auf weiteste protestantische Kreise bereits ausgeübt, haben ein Echo gefunden u. a. in einem Urteil G. Hillers, daß die modernen Abendmahlstheorien „in uns, wenn wir die letzten Konsequenzen ziehen, das Gefühl erzeugen, daß uns der sichere Boden unter den Füßen entzogen wird“ [5]). Auch Baumgarten muß zugestehen, daß durch die neuesten Forschungen über Wesen und Bedeutung des Abendmahles „so ziemlich alles unsicher geworden ist“ [6]), und spricht namentlich auch von dem „gesteigerten Gefühl der Unsicherheit“ [7]), welche daraus für den Seelsorger resultiere.

Katholischerseits hat man sich in den letzten Jahrzehnten nur wenig mit der Abendmahlsfrage beschäftigt. J. Hehn [8]) hat vor allem die psychologische Seite des Problems beleuchtet, während

---

[1]) K. G. Goetz, Die Abendmahlsfrage 109. Der Geist, der aus dem Briefe Luthers (vom 15. Dez. 1525) an die Christen zu Straßburg spricht, „ich hab' mich gerungen und gewunden, daß ich gern herausgewesen wäre, weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papsttum hätte den größten Puff können geben“, scheint also nach Goetz noch lebendig zu sein.

[2]) Vgl. Das Abendmahl 2.

[3]) P. Schmiedel, Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles 125.

[4]) „In the last decade a weave of Scepticism burst over what had seamed through eighteen centuries to be indisputable and indisputated fact.“ W. Frankland, The early Eucharist 47.

[5]) G. Hiller, Die lutherische Abendmahlslehre 689.

[6]) O. Baumgarten, Die Abendmahlsnot 8. [7]) A. a. O. 6.

[8]) Die Einsetzung des hl. Abendmahles.

W. Berning[1]) den Berichten „in ihrem formellen Bestande“ eine umfangreiche Untersuchung gewidmet hat. Seine gediegene Abhandlung enthebt uns der Mühe, nochmals auf die von ihm behandelten textkritischen Probleme, speziell die Variantenfrage einzugehen. Nur bezüglich Lk 22, 19b f. scheint eine neue Erörterung angezeigt zu sein. Ebenso soll in diesem Zusammenhange den Einwänden, welche die Konjekturalkritik gegen jene Zusätze in den Einsetzungsworten erhoben hat, in denen die Opferauffassung zum Ausdruck kommt, begegnet werden, und im Anschluß hieran die Stellungnahme der einzelnen Kritiker zu den vorliegenden Berichten selber näher erörtert werden. Das Hauptgewicht jedoch soll in der nachfolgenden Darstellung auf die Frage nach der Bedeutung und dem Ursprung des Abendmahles gelegt werden. Aber auch die Passahmahl- und Agapenfrage müssen erörtert werden, weil, wie bereits angedeutet wurde, sehr oft die Entscheidung über den Sinn des letzten Mahles Jesu von diesen scheinbar mehr untergeordneten Fragen abhängig gemacht wird. In einer Darstellung der katholischen Abendmahlslehre haben sie allerdings bloß die Bedeutung von Vorfragen; in der protestantischen Kritik bilden sie einen Bestandteil des Abendmahlsproblems selber. Allerdings können trotzdem diese Fragen hier nur insoweit beigezogen werden, als sie in den Abendmahlskontroversen der zwei letzten Jahrzehnte zur Diskussion gestanden sind.

Im Laufe dieser Untersuchung sollen die verschiedenen Anschauungen und die sich daraus ergebenden Resultate der einzelnen Forscher einander selber gegenübergestellt werden, damit so auch die „immanente Kritik“, die sich an ihnen vollzogen — um ein Wort Grafes[2]) zu gebrauchen —, zur Darstellung komme und der Verfasser seinerseits den Vorwurf der Voreingenommenheit von sich abwende. Damit soll auch angedeutet sein, daß die vorliegende Schrift nicht eine positive Darlegung und Begründung der

---

[1]) Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Einen kurzen allgemeinen Überblick über die neueste Abendmahlsfrage gibt W. Koch. Bloß auf die Anschauungen von Andersen geht er etwas näher ein. Vgl.: Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung, in: Theologische Quartalschrift 1905, 230—257. Außerdem ist zu erwähnen A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903, in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte von Ehrhard und Kirsch. Endlich noch ein Artikel von Buchberger, in: Literarische Rundschau 1907, 145 ff. 345 ff.

[2]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 133.

katholischen Auffassung bezüglich der verschiedenen Streitpunkte sein will, sondern bloß eine Vorführung und Kritik der neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. Wie immer das Schlußergebnis dieser Untersuchung über die ganze Abendmahlsfrage lauten mag, so haben wir es immerhin mit einer hochwichtigen Erscheinung zu tun, die nicht bloß das Interesse des Historikers oder des Dogmatikers beansprucht, sondern eines jeden, der Verständnis hat für große religiöse Probleme und der es liebt, mit aufmerksamem Blicke das Verhältnis von Ursache und Wirkung in dem weltgeschichtlichen Kampfe um die geistigen Güter der Menschheit zu verfolgen. Wenn das Wort, das K. Goetz auf die neueste Abendmahlsforschung anwendet, richtig gewählt ist — „wenn die Nacht am dunkelsten ist, so ist der Tag nahegekommen“ [1]) —, so haben wir allerdings von der Zukunft mehr zu erwarten als von der Gegenwart.

[1]) Vgl. Die Abendmahlsfrage 110.

§ 1.

Ausgangspunkt der neueren Abendmahlsforschung.

Würdigung der einzelnen Berichte im allgemeinen.

Die meisten modernen Kritiker gehen bei der Feststellung der Abendmahlsgedanken Jesu von den Einsetzungsworten aus, die sie allerdings in verschiedener Weise, je nach ihrer theologischen Auffassung modifizieren. „Nicht anderswo als bei den Einsetzungsworten", meint Spitta, ein Wort Keims anführend, „haben wir unsere Resultate zu gewinnen. Sie sind der feste historische Punkt, der alles entscheidet. Sie gehören unter die gesichertsten Überlieferungen aus dem Leben Jesu; sie enthalten die ursprüngliche Intention des Herrn, den Sinn und den Gedanken des Stifters bei seiner Stiftung"[1]). Erich Haupt, der die Textkritik zur Basis seiner Untersuchungen macht, meint jedoch, es sei sehr schwierig, den ursprünglichen Text herauszubekommen. Auch bei völliger Übereinstimmung der Evangelien in einzelnen Punkten dürfte noch nicht gesagt werden, daß der durch textkritische Sichtung und Ausscheidung gewonnene, relativ älteste oder übereinstimmende Bericht auch der ursprünglichste sei: „Nur bei gnomisch zugespitzten Sentenzen kann man einigermaßen sicher sein, daß sich der genannte Wortlaut erhalten hat"[2]). Wir müssen nach Haupt zufrieden sein, wenn uns die Gedanken Jesu unentstellt und sicher erkennbar sind.

P. Gardner, den Frankland einen der hervorragendsten Historiker nennt, hat seine skeptische Auffassung für die Aussichten der geschichtlichen Forschung im Leben Jesu noch schärfer zum Ausdruck gebracht. Er verneint schlechthin die Möglichkeit, daß eine auch noch so sorgfältige Untersuchung die verschiedenen Forscher zu einem übereinstimmenden Resultate führen könne, wie

---

[1]) Fr. Spitta, Die urchristlichen Traditionen 208—209.

[2]) Über die ursprüngliche Form 6.

dies etwa in der Naturwissenschaft der Fall sei[1]). Eine solche Auffassung ist nach Frankland schlimmer als Pessimismus, „von dem Vertreter der Geschichtswissenschaft ist dies Hochverrat“[2]). Eine Reihe von Kritikern, wie Eichhorn, W. Brandt, J. Hoffmann, N. Schmidt u. a. will, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Theologie der Urgemeinde bis zur schriftlichen Fixierung der Einsetzungsworte bereits eine bedeutende Entwicklung durchgemacht habe, sich auf den Parallelismus: „Das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“ beschränken und betrachtet alles übrige als Zutat oder theologische Erklärung der einfachen von Jesus gebrauchten Formel[3]). P. Schmiedel erklärt alles, was über letztere hinausgeht, wenigstens als „unsicher“[4]), wenn auch nicht direkt als unhistorisch. Völlig befangen in dem Entwicklungsgedanken ist wiederum W. Heitmüller. Die Prüfung der Quellen ergibt nach ihm, „daß diese Berichte, so wie sie uns vorliegen, genau genommen nicht Berichte über das Abendmahl sind, sondern zunächst nur als Spiegelungen der Art zu gelten haben, wie das Herrenmahl in den Kreisen und in der Zeit, da sie niedergeschrieben wurden, gefeiert, gewürdigt und verstanden wurden oder werden sollten“[5]). Auch Haupt möchte zugeben, daß die Sicherheit der Erinnerung bei den Evangelisten unter dem Eindrucke der furchtbaren Karfreitagsereignisse gelitten habe[6]).

Ziemlich allgemein werden die Berichterstatter über das Abendmahl in zwei Gruppen: Mt und Mk, Pl und Lk geschieden, von denen Mk und Pl wegen ihrer kürzern Rezension meistens den Vorzug erhalten. Eichhorn hält die Differenzen der vier Berichte für „ziemlich bedeutend“[7]), und nach Joachim ist es „geradezu

---

[1]) P. Gardner, Exploratio evangelica 1899, 168: It is certainly not true, that a careful and erudite study of the origins of Christianity will bring all men alike into harmonious views as to the person and work of Jesus.

[2]) W. Frankland, The early Eucharist, London 1902, 120: This is painful pessimism and worse; from the advocate of „historical science“ it is high-treason. Ähnlich meint übrigens auch Jülicher, daß über Vermutungen von einer gewissen Wahrscheinlichkeit ein Historiker es auf diesem Boden überhaupt nicht hinauszubringen hoffen wird. A. a. O. 238.

[3]) Jean Réville möchte das, was allen gemeinsam ist, zur Grundlage seiner Auslegung machen. Vgl. Les Origines LVI 3. Ebenso R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken 43.

[4]) Die neuesten Ansichten 139 f.

[5]) Taufe und Abendmahl 41. [6]) A. a. O. 6.

[7]) Das Abendmahl 8.

irreführend", den Unterschied speziell zwischen Paulus und den Synoptikern als „unerheblich" hinzustellen[1]). Eine beträchtliche Anzahl von Theologen aber hält die Abweichungen bei den einzelnen Berichterstattern für unwesentlich. So stimmt nach Weizsäcker[2]) Paulus in der Hauptsache mit den Synoptikern überein. Auch Frankland[3]) vermag in den Berichten keinen irgendwie bedeutungsvollen Unterschied zu erblicken; im Grunde besagen alle dasselbe. Es ist dies eben in der Tatsache begründet, die R. Schäfer genauer dahin formuliert hat, daß „die Quelle aller Berichte" „die Kreise des Urapostolates in Jerusalem"[4]) sind. Daher hat auch Bachmann ganz zutreffend bemerkt: „Man wird zu einem richtigen Verständnis des Abendmahles bloß dadurch gelangen, daß man darauf verzichtet, den synoptischen und paulinischen Christus in einen unhistorischen Gegensatz zu bringen"[5]).

Außer jenen, welche bloß die Formel: „das ist mein Leib", „das ist mein Blut" stehen lassen wollen, bringen noch eine Reihe anderer Theologen speziell dem Paulusbericht das größte Mißtrauen entgegen, wobei jedoch, was sehr zu beachten ist, meistens nicht textkritische Gründe, sondern die jeweilige theologische Auffassung der betreffenden Kritiker maßgebend ist. So hat vor allem Jülicher[6]) unter Zustimmung von Goetz[7]) das Ausgehen vom paulinischen Bericht für „bedenklich" befunden. Letzterer ist mit P. Gardner der Meinung, Paulus habe subjektive Erfahrungen zu geschichtlichen Tatsachen gestempelt, 1 Kor 11, 23 ff. enthalte keinen rein geschichtlichen Bericht.

Am radikalsten stellt sich wohl Mensinga zum Paulusbericht. Ausgehend von Montegazzas „Ekstasen der Menschen" bezeichnet er Paulus als „visionskrank". Dieser Zustand ist nach ihm „ein vorübergehendes, geistiges Kranksein"; „wird es permanent, so ist

---

[1]) Die Überlieferungen über Jesu letztes Mahl 47.

[2]) Das apostolische Zeitalter[1] 597.

[3]) The early Eucharist 30—47. Im gleichen Sinne hat sich auch Lobstein geäußert. Vgl. La doctrine de la sainte Cène 37.

[4]) Das Herrenmahl 240.

[5]) Theologisches Literaturblatt XVII (1896) 516.

[6]) Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 241.

[7]) Die Abendmahlsfrage 151 f. Den Paulusbericht haben als Nichtoriginal, bzw. als eine Nachahmung des Lukasberichtes hingestellt: R. Steck, Der Galaterbrief, Berlin 1888, 177 ff.; Völter, Theol. Tijdschrift XXIII 322; J. A. Bruins, ebd. 397—403. Vgl. W. Brandt, Die evangelische Geschichte 296; Meili, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1890, 166 ff.

der Betreffende wahnsinnig". Wird der Wahnsinnige geheilt, so wird er sich der Nicht-Realität seiner gehabten Vorstellungen bewußt sein, nicht aber der Visionär. Dieser Krankheit ist Paulus verfallen, seit den heftigen Erschütterungen auf dem Wege nach Damaskus und hat lebenslang an den Folgen gelitten. Einen Beweis hierfür sieht Mensinga auch in 2 Kor 12, 2 ff. Dazu habe mitgewirkt die Vorstellung von der posthumen Existenz und dem verklärten Wesen Jesu. Paulus habe jedoch bona fide von dem *παρέλαβον* berichtet[1]). Auch Spitta, der früher[2]) vom Bericht der synoptischen Evangelien und der paulinischen Mitteilungen als einem „völlig sichern Ausgangspunkt" ausging, hat infolge des Widerspruches, den er von seiten Schürers[3]) erfahren, seine Ansichten dahin geändert, daß er den Wert der paulinischen Überlieferung bedeutend geringer einschätzt. Er meint, daß die evangelischen Berichte über das Leben Jesu reichere und wohl auch sicherere Kunde als Paulus bieten[4]). Ähnlich urteilt J. Hoffmann. Wir dürfen nach ihm den Paulusbericht „nicht ohne weiteres als authentisch auffassen, weil er weit mehr ausgestaltet und viel komplizierter ist als der synoptische Bericht". Daß Paulus aber doch treu überliefert hat, beweist ihm der liturgische Klang der Einsetzungsworte selbst; sie können in dieser Form nicht frei von Paulus gebildet sein, sondern setzen eine Geschichte voraus, in der sich die liturgische Form gebildet, bis sie im paulinischen Texte ihre feste Gestalt erreichten[5]).

Paulus hat nach Hoffmann vor Markus geschrieben, aber der Markusbericht ist einfacher und daher ursprünglicher. Bezüglich des letzten Punktes hat man mit Recht bemerkt, daß es leicht wäre, eine Reihe von Autoritäten von rechts und links anzuführen, welche aus textkritischen Gründen die Bevorzugung des kürzern

---

[1]) J. A. Mensinga, Zur Geschichte des Abendmahles, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893, 267 ff.

[2]) Zur Reform des evangelischen Kultus 107.

[3]) Theologische Literatur-Zeitung 1891, 29.

[4]) Die urchristlichen Traditionen 209. Spitta betont weiter, Paulus sei „unter dem Einfluß einer Tradition" gestanden und biete nur eine „theologische Erklärung". Wer bürgt dafür, „daß sich in dem höchst lebendigen Prozeß, den das Christentum gerade in jener Zeit der Verpflanzung auf heidnisches Gebiet durchgemacht hat, nicht die Anschauung über den Sinn der Feier umgestaltet habe". Vgl. ebd. Bloße Vermutungen sind aber keine Argumente.

[5]) Das Abendmahl im Urchristentum 9.

Textes abweisen würden [1]). Aber auch sonst hat der Versuch einer wenigstens teilweisen Ausschaltung des paulinischen Berichtes begreiflicherweise nicht geringen Widerspruch ausgelöst. Schultzen trägt kein Bedenken, die Forderung aufzustellen, man müsse vom paulinischen Bericht ausgehen, weil er die älteste Quelle darstelle [2]), und O. Holtzmann bezeichnet Paulus geradezu als „Hauptquelle“ [3]). Auch Weizsäcker muß ja zugestehen, daß Paulus seinen Text ganz wohl aus der Urgemeinde haben könne [4]). Ebenso erblickt Kattenbusch in Paulus einen durchaus glaubwürdigen Zeugen. Er meint mit Recht, es sei nicht wenig, anzunehmen, daß „Paulus falsch berichtet“, angesichts der Versicherung, daß er es vom Herrn her empfangen habe und „als ältester Berichterstatter zu uns spreche“. Auch die Situation weise darauf hin, daß „guter Grund ist zu glauben, daß er im wesentlichen durchaus zuverlässig erfahren und berichtet hat“ [5]). Und ganz zutreffend bemerkt er weiter: „Die Evangelien sind nirgends in dem Sinne vollständige Geschichtsquellen, daß sie wie Protokolle behandelt werden könnten; sie deuten oft nur an und setzen offenbar voraus . . . daß die Gemeinde, für die sie zunächst konzipiert wurden, zum Teil nur eines Anhaltes für die Erinnerung bedurfte“ [6]). Die Tatsache, auf die hier Kattenbusch verweist, kann nicht scharf genug betont werden, und ihre Nichtbeachtung hat in der Exegese die verhängnisvollsten Folgen nach sich gezogen.

Spitta will zwar bezeichnenderweise nicht einmal die Behauptung gelten lassen, Paulus habe sich über die Einzelheiten des Lebens Jesu genau erkundigt. Es frage sich, meint er, ob er immer die zuverlässigen Träger der Überlieferung gehabt [7]) habe. Daß

---

[1]) Allgem. Evangelisch-Lutherische Kirchenztg. 1895, 920.

[2]) Das Abendmahl im Neuen Testament 16.

[3]) Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 91.

[4]) Das apostol. Zeitalter 576.

[5]) Das hl. Abendmahl 316. Für die Zuverlässigkeit des Paulusberichtes tritt u. a. auch noch R. Seeberg ein: „Die Worte des 1. Korintherbriefes stellen die sicherste Überlieferung dar.“ Vgl. Das Abendmahl im Neuen Testament 12. Ebenso R. Seyerlein, Das Abendmahl im Sinne des Stifters 138. Vgl. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenztg., Die urchristliche Abendmahlsfeier 920. Die Priorität des paulinischen Berichtes behaupten u. a. auch Nösgen. Das Evangelium nach Mt, Mk, Lk, München 1897, 187 und B. Weiß, Bibl. Theologie[6], Berlin 1895, 336 f. Vgl. auch K. Clemen, Der Ursprung des hl. Abendmahles 1898, 22. [6]) Ebd. 317.

[7]) Die urchristlichen Traditionen 229.

jedoch ein Mann von dem großen sittlichen Ernst wie Paulus, der mit seiner hohen Auffassung von seinem Weltapostolat ein so stark ausgeprägtes Verantwortlichkeitsgefühl verband, seine Erkundigungen beim ersten besten Berichterstatter eingezogen habe, statt bei den Uraposteln, wird doch niemand ernsthaft behaupten wollen. Es ist doch nicht einzusehen, warum der fünfzehntägige Aufenthalt bei Petrus und Jakobus (Gal 1, 18) nicht genügen sollte, zu einer sichern Erkundigung über die wichtigsten Punkte des Lebens und Wirkens Jesu. Darum erklärt auch O. Holtzmann, daß Spittas Einwände nichts auszurichten vermögen „gegenüber der schlichten Wahrheit, daß Paulus sicher mit einer Reihe von Mitgliedern der Urgemeinde verkehrt hat, mit Petrus, Johannes, dem Bruder Jesu Jakobus, mit Barnabas und Markus; von ihnen waren Petrus und Johannes Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu“ [1]). Paulus würde sich auch wohl gehütet haben, seinen Gegnern in Korinth einen Angriffspunkt zu bieten durch irgendwelche, auch noch so geringe Veränderung der ursprünglichen Lehre. R. Schäfer hat wenig psychologisches Verständnis verraten, wenn er dieses Argument zurückweist mit der Bemerkung, man dürfe Paulus keine „Menschenfurcht imputieren“ [2]). Ein sachlich zu Werke gehender Forscher müßte es sich daher zweimal überlegen, ehe er Paulus ohne weiteres, nach Art Spittas, als einen kritiklosen Phantasten hinstellt, der ohne genauere Prüfung all „die Variationen der Geschichte Jesu“, die sich sehr bald, vor allem bei den Nicht-Augenzeugen gebildet haben sollen, und die ihm von „begeisterten Anhängern“ zugingen, aufgenommen habe, und der überdies die Berichte, wo sie nicht genau miteinander stimmten, nach „bestem Ermessen ausgeglichen“ [3]) habe.

Wer so urteilt, bezichtet Paulus der willkürlichen Konstruktion und spricht sich selber das Urteil, wie Mensinga mit seiner Theorie des temporären Wahnsinnes [4]). Auffallend ist nur, daß solche Urteile gerade jenen Kreisen entstammen, in denen es sozusagen nichts Feststehendes mehr gibt als die enorme Begriffsverwirrung hinsichtlich der grundlegendsten Fragen des Christentums. — Die von der kritischen Forschung angenommene Umbildung des urchristlichen

[1]) Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 91.

[2]) Das Herrenmahl 203. [3]) A. a. O. 229—230.

[4]) O. Holtzmann nennt eine solche Annahme eine „unwürdige“ und durch die Beobachtung an Pauli Schriften „nicht zu rechtfertigende Unterstellung“. Vgl. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 91.

Gedankens durch Paulus innerhalb der beschränkten Zeit von 20 Jahren stellt ein neues unlösbares Rätsel auf. Fr. Dibelius hat ein vernichtendes Urteil über diese aller Beweise entbehrende Auffassung gefällt[1]). Harnack meint zwar, einer solchen Entwicklung die Wege ebnen zu können mit der Behauptung: „Die älteste Kirche war nicht gesetzlich“ [2]). Wenn das besagen soll, die Auslegung der Lehre Jesu sei subjektivem Ermessen anheimgestellt gewesen, so ist eine solche Ansicht grundfalsch und durch die Tatsachen selber widerlegt. Wie kommt denn Paulus dazu, nach Jerusalem hinaufzugehen, um den Uraposteln sein Evangelium vorzulegen und dessen Übereinstimmung mit dem ihrigen zu konstatieren (Gal 2, 1 f.)? [3]) Wozu die scharfe Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus (Gal 2, 11)? Und mit welchen Gründen kann Paulus seine scharfe Stellungnahme gegen seine Gegner in Korinth rechtfertigen (1 Kor 1, 11 f.), wenn doch überall Freiheit in der Auffassung der Lehre Jesu gestattet ist? Warum bekämpft Paulus vor allem so entschieden die begonnene Bildung einer Apollo-Kephas- oder Paulspartei? Für all diese Fragen gibt es eben nur eine Lösung: Alle maßgebenden Vertreter des Urchristentums haben mit peinlichster Gewissenhaftigkeit an der ursprünglichen Lehrauffassung festgehalten.

Eine sehr verschiedene Wertung haben von den neuesten Forschern auch die Worte: *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* (1 Kor 11, 23) gefunden. Paulus war, wie Heitmüller zugeben will, überzeugt, eine Offenbarung erhalten zu haben. „Aber gerade darum“, meint er, „müssen wir von vornherein vermuten, daß er bei allgemeinem Anschluß an die Überlieferung diese Ansicht im Bericht geltend macht und gegebenenfalls kein Bedenken getragen haben wird, den Wortlaut des Berichtes zu ändern und so zu gestalten, daß der ihm feststehende Sinn klar heraustritt“ [4]). Daß diese widerspruchsvolle Erklärung nur mit einer subjektiven Fassung des „Offenbarungsbegriffes“ vereinbar ist, erhellt ohne weiteres.

---

[1]) Fr. Dibelius, Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion, Leipzig 1911, 9: „Der Einfluß der paulinischen Theologie auf das Urchristentum ist gleich Null.“

[2]) Texte und Untersuchungen VII 138.

[3]) Gal 1, 17 kann daher nicht für das „paulinische“ Christentum reklamiert werden. Hier will Paulus bloß den göttlichen Ursprung seines Evangeliums erweisen. Daß es sich dabei nur um den wesentlichen Inhalt desselben handeln kann, beweist gerade Gal 2, 2.

[4]) Taufe und Abendmahl 43.

Heitmüller trifft in diesem Punkte unter andern mit P. Gardner zusammen, demzufolge Paulus bloß durch Ekstasen oder Inspiration zu seiner Anschauung gekommen ist, nach einer andern Wendung dadurch, daß er das Subjektive und Individuelle für objektiv und allgemein gehalten hat und die Erscheinungen, welche den andern Aposteln zuteil geworden, als von ihm erlebt betrachtete und berichtete[1]). Nach Réville gibt uns der Paulusbericht, der an sich unhistorisch ist, bloß Aufschluß darüber, wie der Theologe von Tarsus diese Lehre und das Werk Christi nach seinen Spekulationen und Offenbarungen sich vorgestellt hat[2]). Noch radikaler urteilt Andersen. Er sieht nichts Bedenkliches in der Annahme, daß Paulus mit der historischen Tatsache in Widerspruch stehe. Gegen seine Behauptung aber, daß „Paulus sich überhaupt nicht scheut, es mit der historischen Tatsache und der Tradition leicht zu nehmen“ [3]), müßte man entschieden Verwahrung einlegen, wenn nicht der Völkerapostel über eine solche Verdächtigung von seiten Andersens weit erhaben wäre, der seinerseits „sich nicht scheut“, eine unzweideutig ausgedrückte Tatsache ins Gegenteil zu verkehren. Joachim, der zwar auch die wörtliche Auslegung des *ἀπὸ τοῦ κυρίου* ablehnen zu müssen glaubt, will immerhin Pauli Berichterstattung auf Ohren- oder Augenzeugen zurückführen[4]) und er betont nachdrücklichst: „Es ist falsch, ohne einen zwingenden Grund anzunehmen, daß er doch wieder in wesentlichen Punkten von derselben (=Überlieferung) abgewichen und dem eigenen Geiste gefolgt sei“ [5]). Auch R. A Hoffmann rechnet mit der Möglichkeit einer Vision oder einer Offenbarung, bei der eventuell starke subjektive Faktoren mit im Spiel gewesen seien[6]). Zwar muß er zugeben, daß das *ἀπό* auch das unmittelbare Empfangen bedeuten könne und verweist unter Berufung auf Buttmann[7]) auf Mt 12, 38[8]); Gal 3, 2[9]); Kol 1, 7; 3, 24;

---

[1]) Vgl. The origin of the Lord's Supper.

[2]) Les Origines LVII 37: Elles ne nous renseignent que sur la manière dont le théologien Paul de Tarse s'est représenté ces enseignements et cette œuvre du Christ d'après ses spéculations et ses révélations.

[3]) Das Abendmahl 53. [4]) Die Überlieferungen 53. Ähnlich auch R. Schäfer, Das Herrenmahl 214. [5]) Ebd. 53.

[6]) Die Abendmahlsgedanken 31. So auch Bousset, Kommentar zum 1 Kor, in: Die Schriften des NT von J. Weiß II (Göttingen 1908) 127.

[7]) Nach Buttmann, Grammatik des neutest. Sprachgebrauches 1859, 279 steht *ἀπό* im NT häufig, wo der klassische Sprachgebrauch *παρά* beigezogen haben würde.

[8]) *Σημεῖον ἀπὸ σοῦ θέλομεν ἰδεῖν.* [9]) *Τοῦτο θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν.*

Eph 6, 8. Hoffmann entscheidet sich trotzdem nur für eine „entferntere Beziehung", da Paulus sonst bei *παραλαμβάνειν* (1 Thess 2, 13; 4, 1; 2 Thess 3, 6; Gal 1, 12) *παρά* gebrauche[1]). Letzterer Grund ist aber doch kaum überzeugend[2]); ebensowenig die Erklärung: „Was von Menschen kam, mochten sie auch Apostel bzw. *στῦλοι* der Urgemeinde heißen und ihm als noch so glaubwürdige Personen erscheinen, war für ihn an sich nicht unmittelbar verbindlich, bedurfte jedenfalls der göttlichen Sanktion"[3]). Das sieht einer Bezweiflung der Wahrheitsliebe des Völkerapostels sehr ähnlich. Hoffmanns Behauptung ist aber schon widerlegt durch die Tatsache, daß Paulus in Jerusalem den andern Aposteln sein Evangelium vorlegt (Gal 2, 2), und er widerspricht sich zudem, wenn er geltend macht: „Wir müssen annehmen, daß die Mitteilungen des Petrus über das Abendmahl auf ihn den unmittelbaren Eindruck der Wahrheit gemacht haben"[4]). Daß dies jedoch erst auf Grund „eines innern Zeugnisses des Geistes" ihm „als etwas erschienen sei, was vom Herrn käme, was durch den Mund des Gewährsmannes der Herr selbst zu ihm sprach"[5]), ist eine unbegründete Annahme Hoffmanns. Denn wie sollte der „geistig bedeutendste der Jünger Jesu", um mit Hoffmann selber zu sprechen, dazu kommen, auch wenn er in den Äußerungen des Petrus gleichsam Gottes Stimme erkannt hätte, dies in die volltönenden Worte zu fassen: „Ich habe es vom Herrn empfangen." Er hätte in einer solchen Ausdrucksweise sicher etwas Irreführendes gefunden. Mit Recht hat daher Bachmann den von Hoffmann versuchten Nachweis, daß Paulus seinen Abendmahlsbericht in 1 Kor 11 nicht unmittelbar auf die Autorität Christi zurückführe, als mißglückt bezeichnet[6]). Auch E. Haupt hat in dem *ἀπὸ τοῦ κυρίου* einen direkten Hinweis auf

---

[1]) A. a. O. 34. Unter Zugrundelegung der nämlichen Stellen entscheidet sich auch J. Weiß (Kommentar zum 1 Kor) nicht für eine unmittelbare, sondern bloß für eine „von der Richtung des Herrn her kommende Überlieferung". Er nimmt als „Mittelglied" die Tradition der Urgemeinde an. Die gewundene Erklärung speziell von Gal 1, 11 beweist natürlich nichts. Als unrichtig erweist sich auch Winers Auslegung, an den angeführten Stellen Mt 12, 38 usw.; nach ihr soll *ἀπό* vorzugsweise den persönlichen Ausgangspunkt einer Wirkung, aber nur als solche, nicht als bewußt selbsttätige Kraft bezeichnen. Vgl. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 347.

[2]) Auch Bachmann weist ihn zurück. Vgl. Theol. Literaturblatt 1896, 515.

[3]) A. a. O. 38. [4]) Die Abendmahlsgedanken 38. [5]) A. a. O. 38.

[6]) Vgl. Theol. Literaturblatt 1896, 514 (Rezension über R. A. Hoffmanns „Abendmahlsgedanken Jesu Christi").

eine unmittelbare Offenbarung Gottes erblickt[1]). Die Bestreitung der Möglichkeit einer solchen Auslegung kann also nur von einem vorgefaßten theologischen Standpunkt aus erfolgen.

Heinrici[2]) läßt die Frage, ob mittelbare oder unmittelbare Offenbarung, auf sich beruhen, und katholischerseits hat auch Hehn[3]) die Ansicht geäußert, aus dem Wortlaut unserer Stelle könne eine unmittelbare Offenbarung nicht notwendig erschlossen werden, sondern bloß unter Zuhilfenahme anderer Momente, vor allem aus dem Zusammenhange. — Mehr dürfte m. E. das Verständnis für unsere Stelle gefördert werden durch Heranziehung von Stellen, wie Gal 1, 12, wodurch jeder Zweifel über die Möglichkeit und die hohe Wahrscheinlichkeit einer unmittelbaren Offenbarung beseitigt wird[4]). Jedoch muß entschieden die Folgerung abgelehnt werden, die R. Schäfer aus der Voraussetzung einer solchen Offenbarung im Sinne einer authentischen Erklärung des Auferstandenen über sein Sakrament (Olshausen) ableitet: „Dann natürlich ist der paulinische Abendmahlsbericht der einzig maßgebende, richtige, und alle andern sind durchaus sekundärer Natur und kommen, wenn es sich um authentische Offenbarungen des Auferstandenen und sein Abendmahl handelt, gar nicht in Betracht“[5]). Das Zeugnis von Ohren- und Augenzeugen wird durch eine solche Offenbarung doch in keiner Weise beeinträchtigt. Hoffmanns Behauptung: „Von keinem der Augenzeugen und Mitteilnehmer an dem Mahle . . . ist uns ein Wort über dasselbe aufbehalten worden“[6]), ist doch eine sehr gewagte Behauptung und müßte natürlich bewiesen werden. Nur aus Lust an der Verneinung kann man bestreiten, daß Matthäus der Verfasser unseres ersten Evangeliums ist. Hoffmann will ja einräumen, daß der eine oder andere Herrenjünger Aufzeichnungen gemacht habe. Daß dies aber „immer erst verhältnismäßig spät geschehen“[7])

---

[1]) Die ursprüngliche Form 12. Vgl. auch C. G. Goetz, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1898, 75 A.; Zahn, Einleitung II 171.

[2]) Kommentar zum 1 Kor, in: Meyers kritisch-exegetischer Kommentar 1888, 324 ff. Vgl. Hastings Dictionnary of the Bible, art. Eucharist, 244 ff.

[3]) Die Einsetzung des hl. Abendmahles 56. Ebenso Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 56: „Aus der Bedeutung der Präposition ἀπό läßt sich also kein Schluß auf direktes oder indirektes Empfangen ziehen.“ Seine Gründe sind jedoch zum Teil wenig überzeugend. Es ist z. B. doch mehr als fraglich, ob den Korinthern der Unterschied von παρά und ἀπό „nicht geläufig gewesen“ sei. Ebd.

[4]) Vgl. hierzu Cornely, Epist. I. ad Cor. Curs. script. Sacr. 336 ff.

[5]) Herrenmahl 201. [6]) Abendmahlsgedanken 26. [7]) Ebd.

sei, mag zum Teil richtig sein, nur darf daraus nicht geschlossen werden, daß es einem Jünger Jesu zu dieser Zeit nicht mehr möglich gewesen wäre, den Tatbestand, den er sich überdies tagtäglich bei der Predigt wieder ins Gedächtnis zurückrief, festzustellen. Eine scheinbare Schwierigkeit könnte nur dann eintreten, wenn zwischen dem paulinischen und den synoptischen Berichten ein Widerspruch sich ergäbe, mit andern Worten, wenn, wie Jülicher, Spitta, Grafe, Heitmüller u. a. behaupten, in den verschiedenen Berichten sachliche Unterschiede zu konstatieren wären. Aber auch dann wäre Lichtensteins Auskunft, daß es sich um eine Offenbarung Gottes dem „wesentlichen Inhalte“ [1]) nach handelt, hinreichend, um die erwähnten Bedenken zu beseitigen. Zudem schließt die Tatsache einer Offenbarung noch nicht notwendig eine vollständige und genaue Berichterstattung über dieselbe ein. Gardner hat zwar die von Schäfer bloß konditionell vorgebrachte Schwierigkeit zu einer wirklichen zu erheben versucht, indem er ernsthaft mit der Möglichkeit rechnet, daß die Berichte über die Einsetzung des Abendmahles ausschließlich paulinischen Ursprunges sei [2]). Er hat aber doch jedenfalls die Verschiedenheiten zwischen Paulus und den Synoptikern, mögen sie im Grunde auch nicht wesentlich sein, unterschätzt [3]). Und Frankland hätte eigentlich nicht nötig gehabt, der Behauptung Gardners entgegenzutreten, daß die von ihm vorgetragene Hypothese die „allgemeine Ansicht der Kritiker“ sei, ohne diese Kritiker und ihre Ansichten überhaupt zu erwähnen [4]). Gardner hat zwar noch eine andere Möglichkeit offen lassen wollen. Mt und Mk könnten historischen Charakter haben, jedoch hätte in diesem Falle Paulus den Wiederholungsbefehl eingetragen, wobei Gardner an einen Einfluß von seiten der eleusinischen Mysterien denkt. Cheetam hat aber überzeugend nachgewiesen, daß eine Ähnlichkeit zwischen beiden nicht besteht [5]).

---

[1]) Des Apostels Paulus Überlieferungen 15.

[2]) Schnedermann bezeichnet die Hypothese Gardners als „leere Phantasie“. Vgl. Strack-Zöcklers Kommentar zum 1 Kor², München 1894, 235 A.

[3]) R. A. Hoffmann bemerkt ganz richtig, daß die Anzahl der, einzeln betrachtet, unwesentlichen Änderungen doch in diesem kurzen Abschnitte zu bedeutend ist, als daß sie mit einer direkten oder alleinigen Abhängigkeit der synoptischen Berichterstatter von Paulus vereinigt werden könnte. Vgl. Abendmahlsgedanken 7. Vgl. hierzu auch Lobstein, Theol. Literaturztg. 1894, 206.

[4]) The early Eucharist 121.

[5]) The mysteries, Pagan and Christian 1896—1897: „Nowhere do we find anything described (in the mysteries) in the smallest degree resembling

Mehr Vertrauen als der Paulusbericht findet bei den modernen Kritikern im allgemeinen die marcinische Rezension. Weizsäcker meint, aus den vorliegenden Texteszeugen könne man nicht beurteilen, welches die ältere und reinere Formel sei, die des Paulus oder des Markus, gibt aber aus innern Gründen Markus den Vorzug [1]), und Joachim nennt den Bericht des letztern ohne weiteres den „ältesten und besten“ [2]), was ihn jedoch nicht hindert, ihm vorzuwerfen, daß er (Mk) „weder logisch denken könne, noch das geringste Geschick zum Erzählen besaß“ [3]). Auch J. Hoffmann gibt dem Markusbericht den Vorzug; er nennt ihn „das älteste und zuverlässigste Geschichtswerk der Evangeliengeschichte, das die wirklichen Begebenheiten noch treu wiedergibt“ [4]). In ganz einseitiger Weise und mit völliger Verkennung der stilistischen Eigentümlichkeiten des zweiten Evangelisten hat A. Schweitzer dessen Bericht zur Grundlage einer angeblich neuen Abendmahlsanschauung gemacht [5]). R. Seyerlein dagegen hält den Mt-Bericht für primär. Mit Griesbach, de Wette, Bauer, Hilgenfeld, Holsten und Keim ist er der Meinung, „daß das Matthäus-Evangelium es ist, welches die älteste Überlieferung aus dem Leben Jesu, und zwar, im Vergleich mit den beiden andern synoptischen Evangelien, in ihrer ursprünglichsten Gestalt, also verhältnismäßig am unveränderlichsten enthält“ [6]).

Wie Mt von Mk, so wird gewöhnlich Lk von Pl abhängig

---

the Breaking of the Bread and the Blessing of the Cup.“ Übrigens scheint, wie Frankland bemerkt, Gardner diese Anschauung wieder aufgegeben zu haben. Vgl. Frankland, The early Eucharist 121; Scheel, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, von F. M. Schiele I (Art. Abendmahl) 55.

[1]) Das apostolische Zeitalter 576.

[2]) Vgl. Hermes, Zeitschrift für klass. Philologie 1895, 39. Jedoch soll nach Joachim Markus nicht der Verfasser des nach ihm benannten Evangeliums sein, da Paulus von Petrus sein Wissen hatte und daher die ältere abweichende Erzählung nicht auch auf Petrus zurückgeführt werden könne. Diese sonderbare Anschauung wäre eben nur dann berechtigt, wenn die Abweichungen sachliche Differenzen begründeten.

[3]) A. a. O. 44. [4]) Das Abendmahl im Urchristentum 9.

[5]) Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu 48 ff. Für die Priorität des Mk-Berichtes treten u. a. noch ein: Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 236 f.; Spitta, Die urchristl. Traditionen 266; Schmiedel, Handkommentar z. NT II 1, 132; Bratke, Theol. Literaturblatt 1896, 297 f.; Schnedermann, in: Strack-Zöcklers Kommentar III² (1904) 238.

[6]) Das Abendmahl im Sinne des Stifters, in: Zeitschrift für praktische Theologie 1889, 131 ff.

gedacht. Darüber allerdings sind die Meinungen geteilt, ob ihm ein selbständiger Wert beizumessen sei, trotz seiner engen Anlehnung an Paulus. Die meisten verneinen es, jedoch mit Unrecht. Denn Lukas hat doch nicht bloß bei Paulus Erkundigungen eingezogen, sondern weitgehende Quellenforschungen angestellt (Lk 1, 1). Die Geschichtlichkeit des Lukasberichtes kann auch nicht erschüttert werden durch die Behauptung Spittas, der „populär erbauliche Charakter" „weiter Strecken" des zweiteiligen lukanischen Werkes schließe vielleicht eine einheitliche Autorschaft aus[1]). Auch Frankland tritt entschieden für den gesonderten Wert des Lukasberichtes ein, ohne indessen eine von der paulinischen Rezension verschiedene Auffassung darin erblicken zu wollen[2]). Eine Reihe von Theologen hat dem Lukasbericht eine selbständige Bedeutung zugeschrieben, von der Voraussetzung ausgehend, Lk 22, 19 b. 20 sei interpoliert, und es werde durch die ursprüngliche Fassung eine von den übrigen Berichten verschiedene Auffassung vom Abendmahl zur Darstellung gebracht. Wie wir sehen werden, ist diese Anschauung unhaltbar.

Das denkbar größte Mißtrauen bringt die kritische Forschung dem Johannesevangelium entgegen in bezug auf seine Auffassung vom Abendmahl. Fr. Schultzen hat die Situation scharf beleuchtet mit dem Urteil, daß es gegenwärtig keines Beweises mehr bedarf für die Behauptung, das Johannesevangelium komme höchstens in zweiter Linie in Betracht[3]), und auch ein so entschiedener Vorkämpfer der orthodoxen Richtung, wie R. Schäfer, hält es schon „methodisch für unrichtig", das 4. Evangelium in eine Untersuchung über das Abendmahl einzubeziehen[4]). Ob diese Stellungnahme berechtigt ist, wird sich im Laufe dieser Untersuchung zeigen. Es sei hier nur vorläufig auf die interessante Tatsache hingewiesen, daß, trotz dieses allgemeinen Mißtrauens gegen den 4. Evangelisten, mehrere moderne Kritiker gerade auf ihn ihre Anschauungen aufbauen.

Axel Andersen hat den justinischen Abendmahlsbericht zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen gemacht: „Die Abendmahlslehre Justins ist die erste Stufe der Abendmahlslehre; der

[1]) Apostelgeschichte 285 ff.

[2]) The early Eucharist 35: Its value is peculiarly, da Lukas ein Historiker von Beruf (a professed historian) war.

[3]) Das Abendmahl im NT 46.

[4]) Das Herrenmahl 66.

Bericht unserer Synoptiker aber bezeichnet eine Stufe, welche diese Lehre erst in der Zeit nach Justin erreicht hat“ [1]). Andersen hat aber seine Aufstellungen selber auf das stärkste kompromittiert durch die weitere Bemerkung: „Das Abendmahl Justins ist aufs engste an die Lehre von der Fleischwerdung des Logos geknüpft . . . die Logoslehre aber ist den Synoptikern völlig fremd, sie gehört einer spätern Zeit an“ [2]). Solche Behauptungen bedürfen keiner Widerlegung mehr. Aber auch R. A. Hoffmann möchte in Justin, Apol. I 66 einen dritten selbständigen Bericht über die Abendmahlsfeier erblicken. Er hat aber wenig Beifall gefunden. Justin hat wohl nur in freier Weise den Lukasbericht verwendet und verfolgt lediglich den Zweck, heidnischen Lesern aus den eigenen Worten Christi zu zeigen, daß es sich im Abendmahl nicht um profanes Essen und Trinken handelt [3]). Auch Hollmann meint, es sollte selbstverständlich sein, daß bei einem um 150 schreibenden Christen, der nur die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* anführt, eine Verkürzung der allbekannten Einsetzungsworte vorliege [4]). Außerdem müßte, bevor man weitere Folgerungen aus dem Justin-Bericht zieht, einwandfrei festgestellt werden, welches die Quellen Justins gewesen sind. Auch Stage findet, daß der Ursprung dieses Berichtes zu wenig geklärt ist [5]). In Wirklichkeit ist es für denjenigen, der die Zitate Justins mit dem Original vergleicht, nicht nur „naheliegend“, wie R. Schäfer [6]) meint, sondern durchaus feststehend, daß Justin häufig aus dem Gedächtnis zitiert [7]).

Eine breitere Grundlage für die Untersuchung der Abendmahlsfrage haben vor allem Spitta, K. G. Goetz und A. Schweitzer reklamiert. Mit Unrecht stützt man sich nach Goetz auf die vorgefaßte Meinung über die größere oder geringere Zuverlässigkeit einzelner neutestamentlicher Schriftsteller, da die Urteile über

---

[1]) Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 172. Auch Réville nimmt seinen Ausgangspunkt bei Justin und geht dann regressiv zu den übrigen Berichterstattern. Er will nur das für ursprünglich halten, was allen gemeinsam ist. Vgl. Les Origines LVI 3. [2]) A. a. O. 173.

[3]) So Bachmann, Theol. Literaturblatt 1896, 513—514.

[4]) Die Bedeutung des Todes Jesu 1901. Das Abendmahl 147.

[5]) C. Stage, Die neuern Forschungen über das Abendmahl, in: Protestantische Monatshefte 1897, 266.

[6]) Das Herrenmahl 197.

[7]) Vgl. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Martyrers 1891; Schürer, Theol. Literatur-Zeitung 1891, Nr. 3; Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 2.

ihren geschichtlichen Wert oder Unwert noch allzu schwankend sind[1]). Er hält es für „unmöglich, einigermaßen zuverlässige Auskunft über das ursprüngliche Abendmahl oder über den Ausgangspunkt des geschichtlich bekannten Abendmahles zu erlangen, ohne auf das Zeugnis der spätern Geschichte Rücksicht zu nehmen“[2]). Mit Schweitzer ist er der Ansicht, es müssen die Berichte jeder Art über das Abendmahl aus den ersten zwei Jahrhunderten Berücksichtigung finden und polemisiert ausdrücklich gegen die Anschauung Jülichers, daß bei den Schriftstellern des 2. Jahrhunderts keinerlei Auskunft über das Abendmahl zu finden sei[3]). Allerdings kommen auch nach Goetz vor allem die Abendmahlsberichte als die mutmaßlich ursprünglichsten, „weil mutmaßlich ältesten“[4]) in Betracht. Dagegen will er von der Forderung Schweitzers, die Abendmahlsfrage mit der Leben-Jesu-Forschung zu verbinden, nichts wissen: „Wir haben ja nachgerade genug Leben Jesu, und so ziemlich von allen aus ist auch die Lösung der Abendmahlsfrage versucht worden, jedoch mit gerade so ungewissem Erfolg, wie wo die Abendmahlsfrage für sich allein erhoben wurde“[5]). Spitta glaubt seinerseits allerdings die sicherste Kunde über das Abendmahl aus den synoptischen Berichten erhalten zu können, bringt aber dann außerdem ein sehr weitschichtiges Material herbei zur Begründung seiner neuen Deutung des Abendmahles. Vor allem aber möchte er die nähern Umstände, unter denen die Einsetzungsworte gesprochen wurden, berücksichtigt wissen. „Nur unter genauester Beobachtung der Situation, aus der sie stammen, werden wir hoffen dürfen, nicht nur den Sinn zu gewinnen, den die Urgemeinde in dieselben hineingelegt, sondern vor allen den, in welchem Jesus dieselben ursprünglich gebraucht hat“[6]). Wir werden später sehen, wie wenig gerade Spitta dieser vernünftigen Forderung der Berücksichtigung der „Situation“ nachgekommen ist.

Im übrigen sind aber für die Deutung der Abendmahlshandlung Jesu vor allem die Einsetzungsworte maßgebend, auf die wir nach dem Urteile Schultzens mit „guten Gründen“ zurück-

---

[1]) Die Abendmahlsfrage, Vorwort S. VI.

[2]) Die Abendmahlsfrage 6.

[3]) Auch Loofs ist merkwürdigerweise der Ansicht, daß aus den vorirenäischen Aussagen über das Abendmahl nichts Sicheres sich ergebe. Vgl. Herzogs RE I 41.

[4]) A. a. O. 111. [5]) A. a. O. 108.

[6]) Die urchristl. Traditionen 209.

gehen dürfen[1]). Vor allem geht es, wie wir gesehen, nicht an, dem Paulusbericht die Zuverlässigkeit abzusprechen. Wie es sodann auch mit der Abhängigkeit zwischen den einzelnen Berichterstattern stehen mag, — diese Frage können wir hier nicht untersuchen —, jedenfalls kommt den Gruppen Mt-Mk und Pl-Lk ein selbständiger Wert zu, da eben alle Berichte ihre Quelle in den Kreisen des Urapostolates haben[2]).

§ 2.

Textkritisches.

A) Lk 22, 19 b. 20.

Der Wortlaut der Abendmahlsberichte ist bei Mt, Mk und Pl ziemlich einhellig überliefert. „Die Varianten, die sich bei ihnen finden, sind für den Sinn der Stellen nicht von großer Bedeutung“ [3]). Wir können daher von einer nochmaligen textkritischen Prüfung derselben aus bereits genannten Gründen[4]) absehen. Nur die Feststellung des lukanischen Textes ist hier unerläßlich, weil dieser, wie mir scheint, bisher eine seiner Wichtigkeit entsprechende und ausreichende Würdigung nicht gefunden hat. Westcott und Hort[5]) haben V. 19 b und 20 als höchst verdächtig in doppelte Klammer gesetzt, und seither wird diese Stelle u. a. von Wendt, Schürer, Haupt, J. Weiß, Graß, Grafe u. a., als unecht gestrichen. Dibelius meint, allerdings wenig überzeugend, „der Umstand, daß die von Daff[2]il vertretene Version sich von der ganzen sonstigen Abendmahlsüberlieferung am stärksten unterscheide, sei ein zwingender Grund der Echtheit“ [6]). Blaß und Wellhausen streichen auch noch V. 19 a. E. Haupt hat den Tatbestand, wie er in den Handschriften sich vorfindet, ungefähr so dargestellt:

---

[1]) A. a. O. 95. [2]) Vgl. R. Schäfer, Das Herrenmahl 210.

[3]) Fr. Schultzen, Das Abendmahl 5. Ebenso Dibelius, Das Abendmahl 97. Vgl. S. 23 f., wo diese Varianten zusammengestellt sind. Ausführlicher behandelt hat sie Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 22 ff. Hier ist auch das Verhältnis der einzelnen Berichte zueinander näher besprochen. Dieser Punkt fällt daher für unsere Abhandlung ebenfalls außer Betracht.

[4]) Vgl. Einleitung 18.

[5]) The new Testament II, App. 63. Vgl. Tischendorf, Ed. VIII. maior Novum Testamentum Graece I 687—688.

[6]) A. a. O. 101. Vgl. auch W. Brandt, Die evangel. Geschichte 301.

1. Lk 22, 15—20 inkl. bieten alle Majuskeln, mit Ausnahme von D, sodann die Mehrzahl der Minuskeln und der Übersetzungen.
2. Daff²il haben V. 15—18 wie die obigen Zeugen, V. 19 bis *τὸ σῶμά μου* inkl.
3. be lassen V. 19 b. 20 aus, stellen aber V. 17 und 18 hinter V. 19 a.
4. Syr^{cur} hat die Umstellung wie be; am Schlusse von V. 19 b, jedoch noch *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (ohne *διδόμενον*) *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (also übereinstimmend mit 1 Kor), hierauf folgen V. 17 und 18 für V. 20.
5. Marcion hat (wie Zahn[1]) annimmt) V. 19—20 in der gewöhnlichen Fassung gehabt, jedoch V. 16—18 ausgelassen. Nach Westcott-Hort aber wären V. 16–18 ausgefallen, weil der Abschreiber sich durch die Ähnlichkeit zwischen V. 16 und 18 täuschen ließ.

Haupt legt besonderes Gewicht auf Syr^{cur}; er meint, — mit welchem Rechte werden wir sehen —, er sei der beste Beweis, daß im Orient die kürzere Fassung in sehr alter Zeit verbreitet gewesen sei. Die unter 3 und 4 dargebotenen Fassungen können jedoch nach ihm nicht die ursprünglichen sein, weil es dann unerklärlich wäre, wie man dazu kam, V. 19 a vor V. 17 zu ziehen. Ebenso wenig begreife sich 2, wenn 1 die ursprüngliche Version darstelle. Allerdings könnte die Weglassung bei 2 erfolgt sein wegen der scheinbaren Wiederholung der Kelcheinsetzung[2]), dagegen sei in diesem Falle die Verkürzung von V. 19 bei be nicht verständlich. Die Einfügung beim Syr^{cur} sei nicht auffällig; daß aber be sie fortlassen, wenn sie dagestanden, sei „höchstbefremdlich“[3]). Er entscheidet sich daher vom textkritischen Standpunkt aus für die unter 2 gebotene Fassung[4]). Durch diese Entscheidung, meint er,

[1]) Geschichte des ntl Kanons II 490.

[2]) Auch Westcott-Hort wagen nicht diesem Argument alle Wahrscheinlichkeit abzusprechen. Vgl. a. a. O. 63.

[3]) Haupt, Die ursprüngl. Form 18.

[4]) J. Weiß, der sich, wie angedeutet, ebenfalls für die kürzere Version entscheidet, meint, das Eigenartige an dieser Fassung sei, daß der Wein in keine Beziehung zum Blute Christi gesetzt sei, wie ja auch in der Didache nicht vom Tode Christi gesprochen werde. Dieser Hinweis wäre nicht einmal dann von Belang, wenn sicher feststünde, daß in Didache (cap. 9 ff. und 10) von der Eucharistie die Rede ist. Vgl. J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes I² 509.

werde alles klar: Die einen sahen in V. 17 die Einsetzung des Abendmahlkelches, und in V. 18 das bei Mt—Mk darauffolgende, den Schluß des Ganzen bildende Wort des Herrn und stellten sie daher hinter V. 19. Andere bezogen V. 17 nicht auf den Abendmahlskelch und ergänzten daher V. 20 aus dem Gedächtnis. So hätten wir nach Haupt bei Lukas „eine von den andern Berichterstattern völlig unabhängige Überlieferung". Ob sie auch den Vorzug verdient? Haupt kommt zu einem negativen Resultat. Lukas hat mit Unrecht in V. 17 den Abendmahlskelch erblickt [1]). Gegen ihn sprechen Mt Mk und vor allem Paulus 1 Kor 11, 25: *ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι.* 1 Kor 10, 16 beweist, wie er Spitta gegenüber geltend macht, nichts für eine Voranstellung des Kelches, weil an dieser Stelle die Reihenfolge der Akte beim Abendmahl Paulus gleichgültig ist. Paulus habe übrigens, bemerkt er weiter, seine Darstellung aus den urapostolischen Kreisen, könne also unmöglich die Reihenfolge umgekehrt haben [2]). Die von Spitta angenommene ältere Tradition erscheint ihm daher als „undenkbar" [3]). Mit dieser Behauptung ist Haupt jedenfalls im Recht. Auch darin wird ihm zugestimmt werden müssen, daß Lukas die Worte vom Nichtmehrtrinken *ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου* (Lk 22, 18) an der richtigen Stelle berichtet hat, während sie bei Mt und Mk verschoben sind [4]).

Fr. Schultzen, der dieser textkritischen Frage noch einmal eine genaue Untersuchung gewidmet hat [5]), indem er das Problem

---

[1]) Dies ist nun allerdings nicht ohne weiteres klar. Schon Augustinus hat die These verfochten, daß der Becher V. 17 der nämliche sei, wie jener in V. 20. Dafür spricht unzweifelhaft *λάβετε-διαμερίσατε,* da eine solche Aufforderung bei einem Becher, der noch zum Passahmahl gehörte, nicht recht verständlich wäre. Die Ansicht des Augustinus vertritt auch Bardenhewer (vgl. Biblische Zeitschrift 1907, 194 ff.). Die textkritische Frage bezüglich V. 19b. 20 bleibt davon unberührt.

[2]) Paulus hat nach ihm diese Reihenfolge eingehalten (1 Kor 10, 16) in Anlehnung an die Gewohnheiten bei den heidnischen Mahlzeiten, und weil geweihtes Opferfleisch in den christlichen Gemeinden nicht vorkommt, wohl aber „geweihter" Wein. Auch aus der Didache dürfe nichts gefolgert werden wegen ihrer Abhängigkeit von Lukas und dem gänzlichen Fehlen jeder anderen Spur über diese Voranstellung (vgl. a. a. O. 10 ff.).

[3]) A. a. O. 9. Spitta hält die V. 19b—20 nicht für interpoliert, glaubt aber doch nicht, daß sie der Urgestalt des Textes, sondern einer spätern Rezension angehören. Vgl. Die urchristl. Traditionen 298.

[4]) Ist jedoch V. 17 der eucharistische Becher gemeint, so wird dieser Annahme der stichhaltigste Grund entzogen. [5]) Das Abendmahl 5—19.

in den Zusammenhang des größern hineinstellt, welches die Variantenfrage Lk 22—24 betrifft, glaubt formell mit Haupt einig gehen zu müssen. Seine Gründe sind aber in keiner Weise überzeugend. Er muß mit Bousset[1]) zugestehen, daß der kürzere Text wohl durch Nachlässigkeit entstanden sein könne uud macht besonders geltend, daß er überhaupt nicht immer der richtige zu sein brauche. Bezüglich der Varianten kommt er zu dem Resultate, daß D it syr^{cur} hie und da „ziemlich sicher" das Richtige haben[2]) und „jedenfalls" hie und da das Unrichtige. Es ist daher nicht einzusehen, wie Schultzen auf Grund des von ihm gesichteten Materials zu einem Zugeständnis an Haupts textkritische Würdigung sich bequemen kann. Die von ihm gemachten Beobachtungen hätten ihn nur zu dem einzigen Schlusse berechtigen können, daß daraus nichts gefolgert werden dürfe für die Ursprünglichkeit des kürzern Textes. Allerdings sieht auch Schultzen, ähnlich wie Haupt, sich veranlaßt, seine textkritischen „Ergebnisse" nachträglich zu desavouieren. Dazu zwingt ihn der Zusammenhang[3]), sodann der Parallelismus in den Versen 15—20, den auch schon Haupt betont hatte. V. 17—18 bilden eine Parallele zu 15—16, während 19—20 als solche sich aufs beste an 15—18 anschließen; „V. 15—20 enthalten so eine vortrefflich geordnete Gedankengruppe"[4]). Ein Abschreiber hat diesen Parallelismus nicht als solchen erkannt, den Kelch in V. 17 für den Abendmahlskelch gehalten und den zweiten fortgelassen. Diese Lösung ist jedenfalls annehmbar. Allerdings ist von verschiedener Seite die Frage erhoben worden, warum der Abschreiber nicht den ersten Becher fortgelassen. Auch darauf kann man mit Schultzen antworten, daß er, nachdem er V. 17 geschrieben, meinen konnte, es sei vom Abendmahlskelch bereits die Rede gewesen[5]). Das Fehlen der letzten Worte über das Brot aber könnte sich dann etwa daraus erklären, daß der Ab-

---

[1]) Textkritische Studien, Leipzig 1894, 83. Vgl. hierzu auch Schürer, Theol. Literatur-Zeitung 1891 Supplement 30.

[2]) Für viele von Schultzen angeführte Stellen trifft das nicht einmal zu. Es ist auch zu beachten, daß nicht einmal alle zu der genannten Gruppe D it syr^{cur} gehörigen Zeugen den kürzern Text bieten, so c f g$^{1-2}$ q vg.

[3]) Hierin stimmt ihm auch W. Berning bei. Vgl. Die Einsetzung der hl. Eucharistie 46. Ebenso J. Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahles 23. Der kürzere Text erscheint ihm „historisch unverständlich". Hollmann, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 138—140. [4]) A. a. O. 16.

[5]) Die Weglassung könnte auch einem absichtlichen Versuche, die lukanische Rezension mit den übrigen Berichten auszugleichen, entsprungen sein.

schreiber gegen Ende flüchtig gearbeitet hat und vielleicht durch die synoptischen Parallelen veranlaßt worden ist, V. 19 b—20 wegzulassen [1]). An dem verkürzten Text haben dann einige Anstoß genommen und ihn ergänzt, bzw. umgestellt. Syr^{cur} stimmt sodann in V. 19 wohl deshalb bis auf ein Wort mit dem ursprünglichen Lukastext überein, weil beide mehr oder weniger selbständig 1 Kor 11 benützt haben. Nach Erwägung dieser Gründe ist es für Schultzen „so gut wie gewiß", daß der lukanische Text ursprünglich V. 15—20 umfaßt hat [2]). Dann ist aber bei Lukas auch keine besondere Auffassung vom Abendmahl vorhanden. Auch A. Schweitzer hat ihm hierin beigestimmt [3]). Und Ad. Merx glossiert die ganze Streitfrage mit der sarkastischen Bemerkung: „Die modernen Kritiker muten uns dabei zu, an einen Interpolator zu glauben, der nicht bemerkt hätte, daß er durch seinen Einschub zwei Kelche in den Text bringt, oder der, falls er es gemerkt hätte, zu feige gewesen wäre, den ersten Kelch zu streichen. Aber wer durch Zusatz korrigiert, ist auch zu streichen fähig." Er meint auch mit Recht, es sei unglaublich, daß diese ungeschickte Interpolation nachher geduldig abgeschrieben worden

---

[1]) Auch Schürer hat auf die vielen Varianten in den letzten Kap. des Lk-Evangeliums hingewiesen, in denen oft halbe oder ganze Verse ausgelassen seien. Vgl. Theol. Literatur-Zeitung 1891 Supplement 30.

[2]) Dieser Auffassung sind übrigens auch O. Holtzheuer, Das Abendmahl 27; R. Schäfer, Das Herrenmahl 191—195; W. Frankland, The early Eucharist 116—119 (Er macht besonders geltend, daß Westcott-Hort die Schwierigkeit für den kürzern Text zu wenig erwogen haben); Schmiedel, Handkommentar zum 1 Kor^2 163; A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 235. Er hält die Streichung von V. 19b—20 „für einen methodischen Fehler". Auch R. A. Hoffmann will mit Tischendorf, Gebhardt, Steck usw. an der längern Textform festhalten, und die Streichung von V. 19b f. als „äußerst prekär" ablehnen (vgl. Abendmahlsgedanken 21). Nach Resch (Außerkanonische Paralleltexte zu Lukas. Texte u. Untersuchungen X 3, Leipzig 1895, 632) wäre die Kürzung des lukanischen Textes auf eine „judenchristliche Tendenz" zurückzuführen. Blaß-Gräfe wollten sie erklären mit der Hypothese einer zweimaligen Herausgabe des Evangeliums durch Lukas. Jedoch ist diese Anschauung selber viel zu wenig geklärt, als daß sie zur Grundlage einer andern Hypothese gemacht werden dürfte. Vgl. Theol. Studien und Kritiken 1894, 86 ff. (Blaß), ebd. 1898, 116 (Gräfe). Im übrigen vgl. zur Literatur: W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 30—40, der die Theorien von Resch, Blaß-Gräfe einer ebenso eingehenden wie trefflichen Kritik unterworfen hat.

[3]) Das Abendmahl 46: „Eine originelle Vorstellung historischer Feier schwebt der Berichtform gar nicht vor."

wäre und daß alle uninterpolierten Exemplare hätten in dieser Weise verschwinden können. „Diese Auskunft gegenüber dem Lukastext ist völlig unannehmbar, obwohl sie von Westcott-Hort vorgetragen und von manchen neuern Forschern, ohne mit den Wimpern zu zucken, adoptiert wird“ [1]).

Die vorliegende Frage hat übrigens durch neuere Untersuchungen, zum Teil wenigstens, eine frappante Klärung erfahren. Eberhard Nestle[2]) hat die Ansicht ausgesprochen, daß der sog. „westliche Text“, namentlich sein Hauptvertreter D die Eigentümlichkeiten einer Evangelienharmonie, nämlich des Diatessarons teilt, v. Soden[3]) hat diese These in sehr umfangreichen Darlegungen noch evidenter gemacht. Nach ihm sind die Kirchenväter, wie Klemens Alex., Hippolytus und Irenäus[4]), auch der Syr^{cur}[5]) und die altlateinischen Übersetzungen, von Tatian stark beeinflußt, von diesen wiederum Cod. D, so daß „ihm keine selbständige Stimme zukommt“ [6]). Die Lesarten des Diatessarons finden sich nach v. Sodens Untersuchungen am häufigsten in syr und it, ebenso, wenn auch seltener in af; unter den Evangelien-Codices am meisten in D, dann bald in diesem, bald in jenem Kodex. Nun hat gerade Tatian die Auslassung von 19b[7]). Es kann daher v. Soden kaum widersprochen werden, wenn er auf Grund seiner sehr eingehenden Untersuchungen urteilt: „Tatians Diatessaron ist im Grund die einzige Quelle für alle irgendwie bedeutendern Abwandlungen des Evangelientextes“ [8]). Diesen Feststellungen gegenüber verliert Westcott-Horts Vorgehen jede innere Berechtigung, und v. Soden hat nur den Tatsachen Rechnung getragen, wenn er Lk 22, 19b. 20 in seinen Text aufgenommen hat. Allerdings ist der Einfluß von Tatians Diatessaron auf unsere Stelle nur ein teilweiser, indem er selber V. 20 (die Kelchworte) enthält. Jedoch ist es sehr wohl

---

[1]) Ad. Merx, Die vier kanonischen Evangelien II, 2 (Berlin 1905) 432.

[2]) Einführung in das griechische Neue Testament[3], Göttingen 1909, 235 ff.

[3]) Die Schriften des Neuen Testamentes.

[4]) Vgl. § 369; § 370—373.

[5]) § 368. Er ist nach v. Soden eine Mischung des I.-H.-K.-Textes mit Tatians Diatessaron. Sein Wert für die Feststellung des Urtextes ist deshalb bedeutend herabgemindert. Vgl. H. Vogels, Methodisches zur Textkritik der Evangelien, in: Biblische Zeitschrift XI (1913) 367—394, der die von gewisser Seite sehr überschätzten Rezensionen des Syr^{cur} und Syr^{sin} auf ihren richtigen Wert zurückführt.

[6]) Die Schriften des Neuen Testamentes I 1570.

[7]) A. a. O. II. Teil 369. [8]) A. a. O. I 3. Abt. 1633.

denkbar, daß infolge von Harmonisierungstendenzen der fragliche Vers weggelassen wurde, um so eine mit den übrigen Rezensionen übereinstimmende Lesart zu erzielen. Die Folgerungen, welche einige Forscher aus dem kürzern Lukastext für die Deutung der Abendmahlshandlung Jesu gezogen haben, fallen demnach von selbst dahin. Doch darüber später.

B) Die Konjekturalkritik und die Opferaussagen in den Einsetzungsworten.

Wie aus dem Bisherigen hervorgeht, sind die Abendmahlsworte ihrem ganzen Umfange nach, soweit die Variantenfrage in Betracht kommt, sichergestellt. Wenn ihre Ursprünglichkeit zum Teil dennoch geleugnet wurde, so geschah dies von andern Gesichtspunkten aus. Vor allem hat man von verschiedener Seite den Hinweis auf den Tod Jesu und die Heilsbedeutung desselben ausgeschaltet wissen wollen[1]). W. Brandt meint, es sei „gewiß nicht geschichtlich", daß Jesus seinen Tod als notwendig bestimmt erwartete und als ein in der göttlichen Heilsordnung vorhergesehenes Ereignis erkannt habe[2]). Nach Spitta, J. Hoffmann, A. Schweitzer usw. hat Jesus überhaupt nicht auf seinen Tod, sondern auf die messianische Vollendung hinweisen wollen. Die angedeuteten Beziehungen auf Jesu Tod wären somit (nach dem Urteil der Konjekturalkritik) als spätere Eintragungen zu fassen, als ein „begreifliches, aber folgenschweres Mißverständnis"[3]). Was nun vorerst diese allgemeinere Frage, ob Jesus überhaupt auf seinen Tod hingewiesen habe, betrifft, so hat u. a. Clemen darauf aufmerksam gemacht, daß Jesus seine Verwerfung sehr wohl vorhersehen konnte und auch wußte, daß die Überlieferung an die Römer den Kreuzestod zur Folge haben werde, der auch regelmäßig Verspottung und Geißelung vorangingen. Jesus habe auch sonst, meint er mit Recht, oft von seinem Tod zu seinen Jüngern gesprochen. Das beweise das sicher echte Wort Mk 8, 34[4]) (10, 21 und Parall.). Ebenso macht Grafe geltend, daß die Prophetenmorde für Jesus

---

[1]) *Ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* Mk 14, 24. Vgl. Parall. — *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* Mk 14, 24 und Parall. — *Τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* Lk 22, 19 b.

[2]) Vgl. die evangelische Geschichte 291.

[3]) Spitta, Die urchristlichen Traditionen 284.

[4]) Vgl. Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 37, 20. *Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν . . . ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ κτλ.*

ein Fingerzeig sein mußten für das eigene, ihm bevorstehende Ende[1]). Und Barth behauptet mit Rücksicht auf Mk 14, 8, Lk 20, 13 f.; Jo 12, 24. 27 f. direkt: „Jesus war sich klar über seinen Tod“ [2]).

An einer ganzen Anzahl von Stellen ist nun in der Tat auf Jesu Tod hingewiesen. Jesus selbst hat von ihm gesprochen, so daß die Behauptung mancher moderner Theologen, die Apostel hätten Jesus nicht verstehen können, wenn er beim Abendmahl von seinem Tod gesprochen hätte, zum wenigsten sehr auffallend erscheinen muß, abgesehen davon, daß das eventuell „mangelnde Verständnis“ nicht ausschlaggebend sein kann für die Entscheidung der Frage nach der Tatsächlichkeit bestimmter, historischer Ereignisse[3]). Seit jener bedeutungsvollen Unterredung bei Caesarea Philippi hat Jesus, wie die Evangelisten übereinstimmend berichten, begonnen, darauf hinzuweisen, daß er nach Jerusalem hinaufgehen, dort vieles leiden müsse von den Ältesten, den Schriftgelehrten und den Hohenpriestern und getötet werde und am dritten Tage auferstehe (Mt 16, 21-23 [4]); vgl. Mk 8, 31—9, 1; Lk 9, 22-27). Auch Beyschlag, der sonst von einer „fluchtartigen Wanderung“ Jesu nach Caesarea Philippi spricht[5]), muß zugestehen, daß der Gedanke von der Notwendigkeit seines Todes ihm hier aufgegangen sei. Jesus hat übrigens, wie Dibelius unter Hinweis auf Mk 2, 20; Mt 12, 39-40 (Lk 11, 26-30) betont, schon vor Caesarea Philippi auf seinen Tod hingewiesen und ihn nicht als Verhängnis betrachtet, sondern sich gesehnt zu sterben (Mt 17, 17; Lk 12, 49-50; 12, 51 f.; vgl. Mk 10, 38). Die Leidensweissagungen können also

---

[1]) So auch Heitmüller, Taufe und Abendmahl 55.

[2]) Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 185.

[3]) Vgl. Haupt, Die ursprüngliche Form 17.

[4]) *Ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστὸς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν . . . ἀποκτανθῆναι κτλ.* H. Holtzmann betont mit Recht, daß das *ἤρξατο κτλ.* echt sein müsse, sonst hätte man im Falle einer Interpolation Jesu von Anfang an diese Aussprüche in den Mund gelegt (Vgl. Neutestamentl. Theologie 285); und ebenso zutreffend bemerkt Baldensperger gegen die Annahme einer Interpolation, die Jünger, die nur mit Mühe Jesu Äußerungen über seinen Tod verstanden, können unmöglich ihm Todesprophezeiungen angedichtet haben (vgl. das Selbstbewußtsein Jesu 120).

[5]) Beyschlag hat natürlich keine Erklärung dafür, wie Jesus dazu kommen konnte, nach dieser „Flucht“ wieder nach Jerusalem in die alte Mördergrube der Propheten zurückzukehren. Vgl. hierzu sein „Leben Jesu“ II 293.

unmöglich nur „Gemeindetheologie“ sein [1]). Ebenso will Schwartzkopf Jesus schon bei Caesarea Philippi eine unbedingte Gewißheit seines Todes und dessen Heilsbedeutung zuerkennen. Die Weissagungen sind nach ihm bloß der prophetische Ausdruck seines Bewußtseins als Messias und Heiland der sündigen Menschheit [2]), während die Voraussage des sühnenden Leidens nach Baldensperger die Folge des Messiasberufes ist [3]).

Auch nach der Verklärung spricht Jesus neuerdings von seinen künftigen Leiden: Mk 9, 12. 31; Lk 9, 45; Mt 17, 22 f. Daß die Jünger ihn gerade hier nicht verstanden haben, kann gar nicht auffallen. Und wie er nach Jerusalem hinaufzieht, verkündet er wiederum unter ausdrücklichem Hinweis auf die Schrift, daß der Menschensohn den Heiden überliefert, verspottet, gegeißelt, angespien und getötet werde: Lk 18, 31; Mt 20, 18 f. Des öftern suchten die Juden Jesum zu ergreifen und zu töten: Mt 22, 15 ff.; Lk 22, 12; 20, 19; 19, 48. Zwei Tage vor dem Passahfeste sagt Jesus den Jüngern wieder in unzweideutigster Weise voraus, daß der Menschensohn überliefert und gekreuzigt werde: Mt 26, 2; Mk 14, 12; Lk 22, 1. 2. Die Evangelien sind, wie Eichhorn zugestehen mußte, „voll davon“, daß Jesus seinen Tod und seine Auferstehung genau gewußt und vorausgesagt hat [4]). Gegenüber der Behauptung, daß die Genauigkeit der Leidensweissagungen gegen ihre Echtheit spreche, kann man mit Dibelius geltend machen, daß Jesus (Mk 8, 34) von seinem Tode als von etwas Selbstverständlichem spricht [5]), und daß er selber in der Schrift über ihn gelesen hat (Mk 9, 12; Lk 22, 37). Daß die Jünger ihn nicht verstanden, beweist auch für Dibelius nichts, da sie ihn ja nie recht begriffen hätten (Lk 9, 45; 18, 34). Jesus zeigt übrigens, daß er sterben will: „Er stürmt in seinen Tod“ (Lk 13, 31-33; Mk 10, 32) [6]). Man kann auch nicht mit Eichhorn über diese Stellen mit der naiven Behauptung zur Tagesordnung schreiten, daß diese Weissagungen „einfache Geschichtserzählungen im Futur“

---

[1]) F. Dibelius, Das Abendmahl 43—45.

[2]) Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tod etc. 36.

[3]) A. a. O. 127 ff. Vgl. auch H. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie I 285. A. Seeberg, Der Tod Christi 371.

[4]) Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 14.

[5]) Dibelius, Das Abendmahl 45. Vgl. Clemen, a. a. O. 20.

[6]) A. a. O. 47. Vgl. auch Babut, La pensée de Jésus sur sa mort d'après les Evangiles synoptiques, Alençon 1897, 18. Hollmann, a. a. O. 155 etc.

seien. Eine ganze Reihe von Forschern hat, wie wir gesehen, die Möglichkeit zugestehen müssen, daß Jesus sein Leiden und seinen Tod voraussehen konnte, und zwar vom rein menschlichen Standpunkt aus. Wird vollends der gottmenschliche Charakter Jesu hier vorausgesetzt, so kann selbstverständlich über die in Frage stehende Möglichkeit einer Voraussicht des Leidens und Sterbens kein Zweifel mehr bestehen.

Ebensowenig kann nun in Abrede gestellt werden, daß Jesus sein Sterben als Sühnetod aufgefaßt hat. Das Sühnopfer wäre allerdings nach Mensinga nicht bloß überflüssig, sondern eine Tat des Mißtrauens gegen Gott[1]). Dieser Gedanke einer Sühne sei erdichtet, um die Schmach des Todes Jesu vergessen zu machen und anderseits aus dem Dogma der Gottessohnschaft entstanden[2]). Wrede glaubt die Heilsbedeutung des Todes Jesu deswegen abweisen zu dürfen, weil nur einmal davon die Rede sei (Mk 10, 45) und dieser Gedanke nicht zur übrigen Auffassung Jesu passe[3]). Nach A. Andersen ist die hier in Frage kommende Stelle (Mk 10, 45) überhaupt unecht, weil sie bei Lukas fehlt[4]). Wer so folgert, verkennt die Tragweite textkritischer Tatsachen. J. Hoffmann muß zugestehen, daß die Lehre über den Sühnetod Jesu zweifellos in den Worten Mk 10, 45[5]) ausgedrückt ist, will aber in dem *δοῦναι λύτρον ἀντὶ πολλῶν* „die Sprachweise der paulinischen Theologie“[6]) erkennen; Mk 10, 45 ist nach ihm bloß eine Parallele zu Röm 3, 24 und 1 Kor 6, 20 und kann daher von Jesus nicht gesprochen sein. Auch nach Andersen ist die Stelle bloß eingeschaltet, um eine Brücke zu schlagen zwischen der Predigt

---

[1]) Auch nach Goetz hätte Jesus nie seinen Tod unter den Gesichtspunkt des Opfertodes gestellt. Die Abendmahlsfrage 168.

[2]) Die Auferstehung ist für Mensinga eine großartige Fiktion, ein genialer Gedanke, die Feinde zu übertrumpfen. Die Fiktion sei zwar, meint er, „sehr stark, aber das stimmt zu dem Geist der Evangelien“. Vgl. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie von Hilgenfeld 1891, 258—271.

[3]) Vgl. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1900, 70.

[4]) Alle auf den Tod bezüglichen Ausdrücke sind nach A. unecht: *Ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* und Parall. — *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* etc.; auch alles, was sich in Lk 22, 19 b-20 auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu bezieht, ist interpoliert. Vgl. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 175.

[5]) *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*

[6]) Das Abendmahl 48. Die Vorstellung, daß Gott eine Sühne für die Sünden der Menschen forderte, gehört der Gesetzesreligion an und bildet den schärfsten Gegensatz zur Predigt Jesu, 49.

Jesu und dem Evangelium des Paulus[1]). Die textkritischen Bedenken jedoch, die Andersen u. a. geltend machen, sind durchaus unbegründet und haben nirgends eine Stütze. Barth hat überdies darauf verwiesen, daß sich die fragliche Stelle bei Mk und Mt vortrefflich in den Zusammenhang einfügt[2]). Es geht also nicht an, sie als paulinischen Gedanken zu verdächtigen und auszuschalten.

Dibelius hat in seinem nach mancher Richtung hin wertvollen Buche über das Abendmahl mit anerkennenswerter Gründlichkeit mit der alten Fabel von einem „paulinischen Christentum" aufgeräumt. „Eine paulinische Theologie hat es nur in ganz geringem Umfange gegeben; der Einfluß dieser paulinischen Theologie auf das Urchristentum ist gleich Null"[3]). Um so auffallender muß es daher erscheinen, wenn Dibelius im Hinblick auf die neuesten Abendmahlstheorien zu urteilen sich genötigt sieht: „Wie eine Zwangsvorstellung herrscht der Glaube an die entscheidende theologische Bedeutung des Paulus, verdunkelt den klaren Blick, verdirbt die Einsicht in die einfachsten Dinge, läßt Rätsel erscheinen, wo keine sind, und bewirkt, daß man halsbrechende Entwicklungsreihen aufstellen muß, um Schwierigkeiten zu überwinden, die man sich selbst erst geschaffen hat"[4]). Mit Wrede macht er geltend, daß auch die Rechtfertigungslehre nicht ein speziell paulinischer Gedanke ist und auch nicht, wie behauptet wurde, im Mittelpunkt des Christentums Pauli stehe, und er verweist hierfür auf Lk 18, 9-14; Mt 5, 19; 22, 40; 1 Kor 6, 9; Apg 15, 10; vgl. Gal 2, 15-16; Jak 2, 24 usw. Neu ist bei Paulus nur das, daß er die Überflüssigkeit der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung durch den Glauben ableitet[5]). Die drei Grundgedanken

[1]) A. a. O. 175. Ähnlich Heitmüller: Die Deutung auf Jesu Tod ist zu verstehen aus Pauli Predigt des Kreuzes. „Der Prediger des Kreuzes mußte das geheimnisvolle Mahl so deuten." Taufe und Abendmahl 69. Zu sagen „er mußte" ist einfach; die Frage ist aber „wie konnte er"? sagt Dibelius mit Recht, a. a. O. 6.

[2]) Die Hauptprobleme 188. „Wie dem *κατακυριεύειν* der Weltherrscher das *διακονεῖν* Christi gegenübersteht, so ihrem *κατεξουσιάζειν* (knechten) das befreiende *λύτρον*. Es kann sich somit nicht im Ernste um eine Herleitung der *λύτρον*-Stelle aus paulinischen Gedankenkreisen handeln" etc. Vgl. auch Dibelius, Das Abendmahl 47—48.

[3]) A. a. O. 9. „Paulus ist der größte und erfolgreichste Missionär; das ist seine Bedeutung für das Christentum." Vgl. a. a. O. 36. [4]) A. a. O. 35.

[5]) Mit Recht betont Dibelius auch, daß die Rechtfertigungslehre des Paulus bei der Entscheidung der Apostel in Jerusalem keine Rolle gespielt hat. A. a. O. 29. Dasselbe gilt natürlich auch bezüglich des Abendmahles.

der sog. paulinischen Theologie sind nach Dibelius die göttliche Präexistenz Christi, das Kreuz Christi als grundlegende Heilstatsache, und die Vereinigung mit dem erhöhtem Christus. Daß dieses aber nicht speziell paulinische Gedanken sind, beweist die Tatsache, daß der erste derselben u. a. sich am Anfange des Jo-Evangeliums und 1 Petr 1, 20 findet, der zweite 1 Petr 1, 18 ff.; 2, 24; 3, 18 (Hebr 9, 12) Jo 1, 29, 1 Jo 1, 7; Offb 5, 5. 9; 7, 14; der dritte 1 Petr 3, 19-22; 2, 2; 4, 13; Jo 3, 3-5; 12, 32 usw. Die Beeinflussung dieser Stellen durch Paulus weist Dibelius mit Recht als Zirkelschluß ab [1]). War es nach F. Ch. Baur eine unleugbare, historische Tatsache, daß das Christentum erst durch Paulus seine universelle Bedeutung gewonnen habe [2]), so genügen diese einfachen Hinweise, diese Anschauung zu vernichten. „Daß die Baursche Gesamtanschauung des Christentums ein haltloses Phantasiegebäude ist, ist längst von den allermeisten anerkannt“ ... „aber vereinzelte Trümmer finden sich noch an allen Ecken und Enden und werden wie ein teures Erbe gehütet“ [3]). Dibelius sagt daher nicht zu viel, wenn er den Paulinismus als eine „Fabel“ bezeichnet [4]). Angeregt durch die wissenschaftliche Betrachtungsweise H. Gunkels [5]) und A. Schweitzers [6]) ist er zur Überzeugung gekommen, daß die gesamten urchristlichen Christusvorstellungen bei Jesus vorhanden sind, wenn auch, wie er meint, vorwiegend als Zukunftserwartungen [7]). Einen Gegensatz zwischen einem „sakramentalen“ und einem „sittlichen Christentum“ [8]) gibt es nicht. Es ist nur eine zweifache Entfaltung des einen Gedankens, daß Jesus der Herr der künftigen Welt ist. Die Unterschiede zwischen Paulus und Johannes sind allerdings, wie Dibelius zugestehen will,

---

[1]) A. a. O. 26. Das Buch richtet sich hauptsächlich gegen Heitmüllers Auffassung von der Entwicklung der Lehre Jesu. Auch Réville meint, die Hypothese einer Beeinflussung der synoptischen Berichte durch Paulus verdiene nicht die Ehre, die man ihr antue. Revue de l'histoire des Religions LVI (1907) 77.

[2]) Vgl. F. Ch. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Leipzig 1845.

[3]) A. a. O. 34. [4]) A. a. O. 27.

[5]) Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895. — Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes von Bousset und Gunkel, Göttingen 1910.

[6]) Das Abendmahl; Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1906.

[7]) Vgl. a. a. O. 37—74.

[8]) Vgl. Harnack, Das doppelte Evangelium, Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt, 1910.

mit Händen zu greifen. Aber es sind Unterschiede der Persönlichkeiten, nicht Kennzeichen klar unterscheidbarer Entwicklungsstufen der Religion [1]). Jesus hat nach ihm seinen Erlösungstod und die Wirkung desselben verhältnismäßig so wenig betont, weil dies alles noch in der Zukunft lag [2]). Im übrigen aber betrachtet Dibelius den „ganzen ausgebildeten Erlösungsglauben, der in den Briefen des Paulus und den andern Zeugnissen der ältesten Gemeinde vorliegt und daher den meisten als eine Schöpfung des Paulus und der Gemeinde gilt, als den verschwiegenen Hintergrund aller Worte und Taten Jesu“ [3]), „der nur hin und wieder im Tone geheimer Kunde angedeutet“ ist, und „nachher wie mit einem Zauberschlag vollendet in die Welt tritt“ [4]). Wohl hat Paulus, wie Schultzen betont, den Gedanken von der Heilsbedeutung des Todes Jesu durch die mannigfachen Beziehungen, in die er ihn gestellt hat, bereichert, der Gedanke selbst aber „muß von Jesus stammen, weil nur so der Umschwung im Bewußtsein der Jünger nach seinem Tode sich erklärt“ [5]). 1 Kor 15, 3 ist zudem gesagt, es sei dem Paulus überliefert, daß Jesus für unsere Sünden der Schrift gemäß gestorben ist. Also, schließt Schultzen ganz richtig, kann Paulus diesen Gedanken nicht aus sich selber entwickelt haben (vgl. Gal 2, 21) [6]).

Kehren wir nach diesen Feststellungen wieder zur λύτρον-Stelle Mk 10, 45 (Mt 20, 28) zurück. Während, wie bereits bemerkt, J. Hoffmann hier zweifellos die Lehre vom Sühnetod ausgedrückt findet, behauptet man vielfach, daß an dieser Stelle an ein Lösegeld gedacht sei, wie man es bezahlt, um einem Sklaven die Freiheit zu verschaffen. Auch O. Schmitz möchte hier den Gedanken des Loskaufens von dem der Opfersühne getrennt wissen [7]). Und Hollmann meint, Jesus habe die eigentliche Bedeutung seines Todes überhaupt nicht in der Richtung des Sühnegedankens finden

---

[1]) Vgl. a. a. O. 71.

[2]) Jedenfalls aber vor allem deswegen, weil Jesus die Jünger vorerst zu dem Verständnis für den Tod des Messias erziehen mußte! Der von Dibelius angeführte Erklärungsgrund ist hier nicht ausreichend

[3]) A. a. O. 72. [4]) A. a. O. 74.

[5]) Das Abendmahl 73. Über diese lesenswerte Abhandlung vgl. Bratke, in: Theolog. Literaturblatt 1896, 291. „Wir haben hier keine leicht hingeworfene Streitschrift gegen die modernen Gegner der kirchlichen Abendmahlslehre (gemeint ist die lutherische). Das Buch kann nur die Frucht langen, intensiven, von der Liebe zur Wahrheit getragenen Nachdenkens sein.“

[6]) Vgl. ebd. [7]) Die Opferanschauungen 199 ff.

können und will von letzterm an unserer Stelle keine Andeutung finden [1]). Er bestreitet, daß *λύτρον*, wie gewöhnlich angenommen wird, die Übersetzung von כפר sei. Er möchte es mit dem syrischen ܦܘܪܩܢܐ in Verbindung bringen, das seinerseits mit dem hebräischen פרק zusammenhänge. Das ist eine ungerechtfertigte Vermutung. Auf jeden Fall geht es nach dem Vorausgehenden nicht an, den mangelnden Zusammenhang mit der Berufung auf den „Einfluß des paulinischen Sühnegedankens" zu überbrücken [2]). Es besteht auch kein Recht, ܦܘܪܩܢܐ, das Rettung, Befreiung bedeutet, im übertragenen Sinne von Loskauf zu nehmen, abgesehen davon, daß das Lösegeld auch dann, wie er übrigens selber zugesteht, mit inbegriffen wäre [3]). Seine Deutung ist jedoch durch das *ἀντὶ πολλῶν* ausgeschlossen, das Wendt richtig mit „für" übersetzt [4]), im Sinne von „an Stelle von jemanden" [5]). Ebenso ist Hollmann im Unrecht, wenn er den Gedanken der Sündenvergebung in dem *λύτρον* ausgeschieden wissen möchte, weil Jesus früher die Sündenvergebung deklariert, ohne irgend welche Rücksicht auf die Heilsnotwendigkeit seines Todes zu nehmen [6]). Wenn Jesus früher nicht darauf hingewiesen oder wenigstens nicht mit so greifbarer Deutlichkeit, so lag das eben darin, daß er das Verständnis für seinen Tod den Seinen noch nicht vermittelt hatte. Auch J. Weiß erklärt sich dagegen, die Ungeschichtlichkeit der Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu hieraus abzuleiten [7]). Und A. Seeberg sieht sich sogar zu dem Zugeständnis veranlaßt: „Meinungsverschiedenheiten darüber, ob der Tod Jesu Heilsbedeutung hat, gab es in dem Zeitalter der Apostel überhaupt nicht" [8]). Es ist aber eine unzu-

---

[1]) Die Bedeutung des Todes Jesu 51—88. Vgl. Wünsche, יסור המשיח, oder die Leiden des Messias in ihrer Übereinstimmung mit der Lehre des Alten Testamentes ... Leipzig 1870, 4 ff.

[2]) Vgl. a. a. O. 104. [3]) Vgl. a. a. O. 109 A. 3.

[4]) Leben Jesu II 512 A.

[5]) Benseler, Griechisch-deutsches Wörterbuch: *ἀντί* = statt, gleich, dafür, etc.

[6]) Vgl. a. a. O. 144; vgl. Lk 15, 11-32; 18, 9-14. Jesus hat hier eben nur die innere Bekehrung als notwendig betont, also nur eine Seite des Heilswerkes, ohne indes die andere dadurch auszuschließen.

[7]) Neutestamentliche Theologie 76 A. 4.

[8]) Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für die Erlösung 372. Jesus konnte auch nach O. Holtzmann „recht wohl seinen Tod als heilbringend für seine Jünger bezeichnen; und es ist kein besonderer Ruhm dabei, wenn

treffende und durch nichts gerechtfertigte Abschwächung des in Mk 10, 45 ausgedrückten Gedankens, wenn Seeberg mit Hollmann die Wirkung des Todes Jesu bloß in „dem bußfertigen Glauben" seiner Anhänger erblicken will und die Idee der stellvertretenden Sühne abweist und nur dem Hebräerbrief diese Auffassung zuschreiben will [1]). Von diesem Standpunkte aus erscheint die Frage, inwiefern denn im Sinne Jesu sein Tod diese *μετάνοια* oder den bußfertigen Glauben bewirken soll, gar nicht so falsch, wie Hollmann meint [2]). Es ergibt sich aus ihr eben die Unmöglichkeit, für das so gestellte Problem eine annehmbare Lösung zu finden. Auch nach W. Beyschlag handelt es sich in Mk 10, 45 um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, und er verbindet damit auch, gemäß Jer 31, 31 ff., den Gedanken der Sündenvergebung [3]).

Am gründlichsten jedoch hat Cremer den *λύτρον*-Begriff untersucht. Er stellt vorerst fest, daß *λύτρον* die Übersetzung von כפר ist und nicht, wie Delitzsch annehmen möchte, von פדיון [4]). Es bezeichnet fast durchgängig das für Gefangene bezahlte Lösegeld; Ex 21, 30 ist כפר das Lösegeld, mit dem jemand sein eigenes Leben erkauft [5]). Zweck dieses Lösegeldes ist Befreiung von Strafe, Heimsuchung, wobei sich der Begriff mit dem der Sühne berührt, jedoch ohne den des Opfers einzuschließen, ja unter Ausschluß des Opfers [6]). *Λύτρον* bedeutet im Sprachgebrauch der Septuaginta das „Lösegeld, den Preis für die Freigebung Gefangener und Unfreier, für die Gott als Opfer verfallene Erstgeburt, sowie die Befreiung des dem Gerichte, der Strafe verfallenen Lebens" [7]). In der Profangräzität wird die Opfersühne gelegentlich durch

---

man den Worten des Paulus ein Mißtrauen entgegenbringt, dessen Gründe mehr in einer vorgefaßten Meinung als in bestimmten Tatsachen zu suchen sind". Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 99.

[1]) Vgl. a. a. O. 378. Nach Hollmann bringt Jesu Tod den Menschen Heil, rettet viele Seelen von dem Verderben und bewirkt die *μετάνοια*. A. a. O. 125.

[2]) A. a. O. 123.

[3]) Vgl. Leben Jesu II 304. An anderer Stelle aber läßt er Jesus seinen Opfertod „ganz allgemein menschlich und allgemein sittlich" fassen, vgl. 300. Was damit gemeint ist, erhellt nicht klar aus dieser Formulierung.

[4]) Biblisch-Theologisches Wörterbuch [9], Gotha 1902. כפר ist außer Is 43, 3; 5, 12, wo es durch *ἄλλαγμα* 1 Kg 12, 7, sowie Ps 49, 8, wo es mit *ἔξιλασμα*, und Spr 21, 18, wo es durch *περικάθαρμα* übersetzt ist, überall durch *λύτρον* wiedergegeben. פדוי Nm 3, 46 ff. (vgl. Nm 18, 15) steht für Lösegeld, das man für die Erstgeburt zahlt. גאלה Lv 25, 51-53 ist der Preis für die Befreiung aus dem Dienststande.

[5]) Vgl. a. a. O. 670. [6]) A. a. O. 671. [7]) Vgl. ebd.

λύτρον, λύσεις, λυτήριον charakterisiert. Plato, Rep. 2, 364, Soph. El. 447 ist es für gottesdienstliche, rituelle Sühne gebraucht. Der Begriff λύτρον schließt also den Gedanken der Opfersühne an und für sich nicht ein, aber auch nicht von vornherein aus, wie die Profangräzität zeigt. Welche Bedeutung es jeweils hat, kommt „ganz auf den Zusammenhang an, in welchem es steht“ [1]). Mk 10, 45 ist als λύτρον das in den Tod gegebene Leben des Herrn bezeichnet; damit ist der Begriff der Opfersühne von selbst gegeben. Jesu Tod ist ein Opfertod, weil er durch seine Hingabe in den Tod unsere Befreiung bewirken will, und zwar aus der Gerichtsverhaftung Mt 16, 26; Mk 8, 37 usw. [2]).

Es kann somit kein Zweifel bestehen, daß in Mk 10, 45 (Mt 20, 28) der Sühnopfertod Jesu zum Ausdruck gebracht wird. Das λύτρον im bildlichen Sinne zu fassen, wie O. Schmitz es möchte [3]), geht schon wegen des δοῦναι τὴν ψυχὴν ἀντὶ πολλῶν nicht an. Ebenso hinfällig sind die Deutungen H. Holtzmanns, der das λύτρον bloß auf das Recht Jesu, auf Grund seiner Aufopferung des Lebens von seinen Jüngern gleich aufopfernden Dienst der Bruderliebe als Grundgesetz des anbrechenden Gottesreiches zu fordern bezieht [4]), und Titius', der darin bloß die Befreiung vom Todesverderben mittelst der Einführung in das ewige Leben des Reiches Gottes erblicken will [5]). Jesus bezeichnet vielmehr, wie Barth ausführt, seinen Tod als das Mittel, wodurch vielen die Befreiung von der ἀπώλεια und ihrer Ursache, der Sündenschuld, geschenkt werde . . . sein Leben sollte ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν werden, ein Lösegeld nicht nur zugunsten vieler = ὑπέρ, sondern an Stelle vieler . . ., welche es nicht selber zu entrichten imstande waren“ [6]). Damit ist aber in unleugbarer Weise der Ge-

---

[1]) A. a. O. 672

[2]) Vgl. auch Grimm, Lex. Graeco-Latin. Ad verb. λύτρον: Pretium redemptionis; pro redimenda vita Ex 21, 30; Nm 35, 31 etc. ἀντὶ πολλῶν: Ad multos a peccatorum miseria et poenis servandos Mt 20, 28; Mk 10, 45. Vgl. Gesenius-Buhl, Hebräisches Wörterbuch כפר = Sühne- oder Lösegeld (λύτρον). Verweist auf Prd 6, 35; Ex 21, 30; Nm 35, 31. 32; Ex 30, 12: ונתנו איש כפר נפשו.

[3]) A. a. O. 99 ff. Auch Feine, Jesus Christus und Paulus (109), spricht von „Sühnopfertod“ Jesu.

[4]) Neutestamentliche Theologie I 295. Auch nach Schmiedel ist der Sühnegedanke auszuschließen. A. a. O. 137 ff. Vgl. Seeberg, Der Tod Jesu 378.

[5]) Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I 147 ff.

[6]) Die Hauptprobleme 192. Diese Äußerung Barths ist um so wertvoller, als er keiner dogmatischen Schule anzugehören erklärt. Vgl. a. a. O. V.

danke der stellvertretenden Genugtuung zum Ausdruck gebracht, und es hat keinen Sinn, ihm dadurch entgehen zu wollen, daß man darin nur eine „Strafübertragung“ sehen will [1]), als ob der Sühnegedanke damit ausgeschlossen wäre; ist ja der Tod Jesu „eine freiwillige Dahingabe“ [2]) seines Lebens. Die krampfhaften Anstrengungen, die man macht, um dem Sühnegedanken zu entgehen, sind ebenso nutzlos wie unbegreiflich [3]). Kähler hat in seiner umfangreichen Untersuchung über die Versöhnungslehre zutreffend bemerkt: Wenn man hier nicht „an die dem Juden geläufige Anschauung von der Sühne denken will, so heißt das den alten Grundsatz der Schriftauslegung ablehnen, daß die Schrift durch Vergleichung sich selbst auslegt“ [4]). Es offenbart sich nur allzu sehr die Absicht, einer ebenso unliebsamen wie unvermeidlichen Konsequenz zu entgehen, wenn z. B. Barth in dem gekreuzigten Heiland nicht die Sühne des blutigen Todes, sondern bloß das Opfer des „zerschlagenen Herzens“ [5]) sehen will. Die Erklärung A. Seebergs vollends, es sei „ein Zeichen feinen Taktes, wenn Frank trotz Anerkennung des Opfercharakters des Todes Christi denselben in seinem System der Wahrheit [3], § 201 doch ganz zurücktreten läßt“ [6]), muß in mehrfacher Beziehung das größte Befremden erregen. Auch H. Holtzmann schafft keine Tatsachen aus der Welt, wenn er die Äußerungen von B. Weiß über den Sühnegedanken [7]) als „modernste Vermittlungstheologie“ bezeichnet und beifügt: „Der abschüssige Weg, der damit betreten war und auf dem ihm z. B. Hoffmann p. 63 und Schwartzkopf p. 25 f. 35 noch mit Bedacht folgen, hat zu biblisch-theologischen Untersuchungen abschreckendster Art geführt, wie die von E. Cremer, Die Vergebung der Sünden durch Jesus 1895“ [8]).

---

[1]) Vgl. Barth, a. a. O. 5. [2]) Barth, a. a. O. 189.

[3]) Gerade hier drängt sich das von Götz (Die Abendmahlsfrage 109) gebrauchte Wort von den „seit der Reformation nie ganz erloschenen antikatholischen Absichten“ unwillkürlich auf.

[4]) Zur Lehre von der Versöhnung II 168.

[5]) A. a. O. 209. Ebenso will A. Seeberg, a. a. O. 371, die Sündenvergebung und Verinnerlichung an den Tod Jesu knüpfen, aber zugleich die Sühne ausschließen!

[6]) Der Tod Christi 378 A. 1.

[7]) Der Tod Jesu ist nach ihm „das letzte Mittel zur Rettung des Volkes, ja der ganzen Menschheit“, vermöge dessen „dies Gottesgericht“ über die Sünde zur Sühne aller Welt Sünden umschlagen sollte. Leben Jesu II 500; vgl. 462. 267. 269.

[8]) Neutestamentliche Theologie 301.

Der Sühnegedanke Mk 10, 45 ist also ebensowenig ein speziell paulinischer Gedanke als etwa die Jo 10, 15. 18 zugrunde liegende Anschauung [1]). Daraus ergibt sich aber für uns die wichtige Folgerung, daß jener Teil der Abendmahlsworte, welcher einen deutlichen Hinweis auf den Opfertod Christi enthält: *Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Mt 26, 28 und Parall.; Lk 22, 19b: *Τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* 1 Kor 11, 24: *Τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* durchaus der Auffassung Jesu entspricht, und daher von diesem Standpunkt aus nicht das geringste gegen ihre Echtheit einzuwenden ist, wie denn auch der textkritische Befund einstimmig zu ihrem Gunsten spricht [2]).

Wellhausen findet allerdings auch das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδ.* Lk 22, 19b, wie das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bei Paulus (1 Kor 11, 24) „unsympathisch“ [3]), weil auch ihm das Ideal O. Schmitz' von der „völlig opferfreien Luft“ [4]) im Neuen Testament vorschwebt. Aber auch Baldensperger sieht in *ὑπὲρ πολλῶν ἐκχ.*, wie in dem *λύτρον*, den Sühnecharakter des Todes Jesu ausgesprochen [5]). Blutvergießen für Menschen mußte, bemerkt Barth, jeden Israeliten an die Sühnopfer des Alten Bundes erinnern. Der Sitz des Lebens war das Blut der Opfertiere, das von Gott selber angewiesene Sühnemittel für begangene Sünden Lv 17, 11 [6]). Selbst Eichhorn muß zugestehen, daß in dem *ὑπὲρ ὑμῶν κτλ.* ein Hinweis auf den Tod Jesu und das Sühnopfer enthalten ist [7]). Darüber

---

[1]) . . . *τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.*

[2]) Von verschiedener Seite hat man aus der Gethsemaneszene die Unmöglichkeit einer Beziehung auf den Tod Jesu und speziell den Heilscharakter erschließen wollen (vgl. Spitta, a. a. O. 284; Barbier, a. a. O. 137—138; W. Brandt, Eichhorn, Holsten usw.). Götz findet „ein solches Ringen auch mit dem als unvermeidlich erkannten Verhängnis echt menschlich“, 166; und H. Holtzmann hat hierzu ganz zutreffend bemerkt, daß ein Unterschied besteht zwischen dem sittlichen Willensentschluß selbst und der Aneignung aller seiner Konsequenzen. Neutestamentliche Theologie I 286. Im gleichen Sinne: Hollmann, a. a. O. 12; Schmiedel, a. a. O. 139; Grafe, a. a. O. 134; Haupt, a. a. O. 23.

[3]) Das Markus-Evangelium 120; vgl. Schmiedel, a. a. O. 139 ff.

[4]) Die Opferanschauungen 300. Nach H. Holtzmann wären die Sühnegedanken in den Einsetzungsworten ebenfalls paulinisch. Neutestamentliche Theologie I 300 ff.

[5]) Das Selbstbewußtsein Jesu 128. [6]) Die Hauptprobleme 195.

[7]) Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 20. Vgl. Lohmeyer, Diatheke 161.

herrscht im allgemeinen kein Zweifel, daß der Opfergedanke an diesen hier angedeuteten Stellen zum Ausdruck gebracht wird [1]). Bloß in dem Punkte besteht eine Verschiedenheit der Anschauungen, ob das ἐκχυννόμενον präsentisch zu fassen sei und damit auf den Opfercharakter der Eucharistie sich beziehe, oder ob es futurischen Sinn habe und auf den Kreuzestod Jesu hinweise. Renz [2]) möchte es in Rücksicht auf die Vulgata, die 1 Kor 11, 24 tradetur und Mt 26, 28 (vgl. Mk 14, 24) effundetur aufweist, futurisch deuten; ebenso Wieland, der sich hierbei hauptsächlich auf die Auffassung der alten Kirche, die Vulgata und die Kommentare des hl. Hieronymus stützt [3]). Dorsch dagegen, der zu dieser neuern Kontroverse ebenfalls Stellung genommen hat [4]), hält die Lesart traditur-effunditur für ursprünglich und beruft sich hierfür auf Pesch [5]). Rauschen jedoch gibt Wieland und Renz recht, weil die Itala zur Zeit Cyprians das Futur hatte [6]) und auch Hieronymus in seinen lateinischen Texten so gelesen habe [7]). Nun sprechen sich auch Wordworth-White [8]) für das Präsens effunditur usw. aus und nennen hierfür bei Mt 26, 28 die Kodizes AFHMOYad, während die Lesart effundetur nach ihnen vertreten wird von BCDEKQ Hieron. uett. plur. vg. usw. Mit dieser Gegenüberstellung ist nun die Sache allerdings noch nicht entschieden, mögen auch Wordworth-White die bessern Kodizes für ihre Lesart in Anspruch nehmen können. Auch das Zeugnis des Hieronymus ist hier von Bedeutung. Auf jeden Fall ist die Sache nicht ohne weiteres klar, wie Pohle annimmt, indem er die Präsensbedeutung als die allein richtige hinstellt [9]). Daß einzelne Handschriften das Futur gesetzt hätten, um

---

[1]) „Daß die Berichte des Paulus und Lukas den Herrn zum mindesten in der Kelchformel von seinem Tode reden lassen, bestreitet niemand." Götz, a. a. O. 148 A. 3. Auch bei Mt und Mk hält er dies für das „Natürlichste".

[2]) Die Geschichte des Meßopferbegriffes II, Freiburg 1901 und 1902.

[3]) Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909, 1 ff.

[4]) Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt, Innsbruck 1909, 208 ff.

[5]) Praelectiones dogmaticae II 2. 373 nr. 871.

[6]) V. Soden: Das lat. Neue Testament in Afrika. Texte und Untersuchungen XXXIII (Leipzig 1909) 420. 444.

[7]) Komment. in Mt (bei Migne 26, 195); in Epist. ad Cor. (bei Migne 30, 752).

[8]) Vgl. Wordworth-White: Novum testamentum z. d. Stelle. Vgl. Pölzl, Commentar zu den 4 hl. Evangelien 81 ff.

[9]) Vgl. Dogmatik III 333.

dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß das Abendmahlsopfer ein bloß relatives sei und ohne innerwesentlichen Bezug auf das Kreuzesopfer nicht bestehen könne, ist doch wenig wahrscheinlich, abgesehen davon, daß sie durch das Futur zugleich jede Beziehung auf das gegenwärtige Opfer aufgehoben hätten. Auch darin hat Pohle, wie Wieland geltend macht, durchaus unrecht, daß sich im Griechischen „kein Beispiel auftreiben“ [1]) lasse, wo das Partizip Präsens etwas Zukünftiges bezeichne, am allerwenigsten dann, wenn auch das verbum finitum im Präsens stehe, wie hier *τοῦτό ἐστιν ... ἐκχ.* Wieland verweist u. a. auf Mt 26, 25 [2]); Jo 21, 20 [3]) 2 Kor 2, 15 [4]); 2 Petr 3, 11 [5]). Sodann ist zu beachten, daß das Partizip Futur als Ergänzung des Hauptverbums „selten und beinahe auf die Acta beschränkt“ [6]) ist und „dafür mehrfach“ „das Partizip Präsens steht“ [7]).

Ausschlaggebend ist für Pohle der Umstand, daß das *ἐκχ.* bei Lukas notwendig auf *ποτήριον* bezogen werden müsse, nicht auf *αἷμα*, sofern es am Kreuze vergossen wird. Rauschen will dies nicht gelten lassen und bezieht mit Schegg, Schanz, Meyer, Weiß das *ἐκχ.* auf *αἷμα* 1. weil „Blut vergießen“ ebenso geläufig sei als den „Becher vergießen“ [8]), 2. weil das *ἐκχ.* zu weit weg sei von *ποτήριον* und zu nahe an *αἷμα*, um nicht darauf bezogen zu werden, und 3. weil die adversativen Sätze oft im Nominativ stehen, statt im abhängigen Kasus [9]). Der Einwand Pohles, daß der Kelch des Blutes nicht am Kreuze vergossen worden sei, ist natürlich belanglos; denn auch 1 Kor 10, 16 wird man nicht be-

---

[1]) Vgl. ebd. [2]) *Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτόν.*

[3]) *Τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε.*

[4]) *Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολυμένοις.*

[5]) *Τούτων οὕτως πάντων λυομένων κτλ.*

[6]) Vgl. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch [2], Göttingen 1902, 270.

[7]) Vgl. ebd.; vgl. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, Berlin 1859. § 144. 10. Vgl. auch Zahn, Kommentar zu Mt zu dieser Stelle: *Ἐκχυννόμενον* ist „zeitloses Präsens“. Das Vergießen des Blutes ist regelmäßiger Ausdruck für gewaltsame Tötung. Gn 9, 6. 37. 22; Ps 79, 3 usw.

[8]) Zahn bemerkt (Komm. zu Mt l. c.), daß „Blut vergießen“ gleichbedeutend ist mit das „Leben lassen“. Vgl. O. Holtzmann, Ztschr. für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 93; vgl. S. 100.

[9]) „Von einem Vergießen oder Ausgießen des Blutes im Kelch, mit welchem Jesus symbolisch seinen Tod andeuten wollte, ist keine Rede.“ Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrh. der Kirche, Freiburg 1908, 78. Bezüglich dieses Punktes vgl. Pohle, Dogmatik III 334 f.

haupten, daß unter dem „Kelch der Segnung“ der Kelch statt des Inhaltes gemeint sei.

Es ergibt sich also vom rein philologischen Standpunkt aus keine Notwendigkeit, weder für die präsentische noch für die futurische Deutung. Die Beziehung auf das Kreuzesopfer scheint die natürlichere und näherliegende zu sein, ohne daß dadurch das gegenwärtige Opfer der Eucharistie ausgeschlossen wäre. Hätte Jesus das letztere speziell betonen wollen, würde er wohl statt von „vergießen“ eher von „opfern“ gesprochen haben. Es ist jedenfalls auch die Möglichkeit offen zu lassen, daß ein dogmatisches Interesse die Präsensform veranlaßt hat. Aber wie dem auch sei, für uns ist hier vor allem von Wert, daß in den Abendmahlsworten auch der Opfer- und Sühnegedanke zum Ausdruck kommt, der in der gleichen Linie liegt mit dem *λύτρον* Mk 10, 45. Und man kann die Opferidee nicht mit der Behauptung abweisen, es sei „befremdend, daß er (Jesus), der sonst allem Anschein nach immer die innere Verfassung und Gesinnung als die Hauptsache und als das allein Notwendige betont hat, sich gerade im entscheidendsten Augenblick mit so äußerlichen Vorstellungen, wie Opfer und Opferblut, beschäftigt und begnügt haben soll“ [1]). Dieser Einwand würde zutreffen, wenn es sich bloß um „Blutvergießen“ und dgl. handeln würde. Warum schließt aber Götz hier gerade die „innere Verfassung und Gesinnung“ aus, ohne welche das Opfer allerdings keinen Sinn gehabt hätte [2]), und warum richtet er den Vorwurf der Äußerlichkeit nicht auch gegen eine bloß „sinnbildliche“ Abendmahlshandlung [3])? Es hat daher keinen Sinn, was Götz meint, es müßte unserm religiösen Empfinden und Erkennen als „minderwertig“ erscheinen, wenn Jesus seinen Tod ein Opfer genannt hätte. Aber noch befremdender ist es, wenn er behauptet, es könnte Jesus „wissenschaftlich gesprochen“ im Abendmahl sehr wohl etwas gesagt haben, was nach unserm religiösen Empfinden nicht ganz auf der Höhe seines sonstigen religiösen Empfindens steht, oder uns nicht ganz zutreffend scheint“ [4]). Wenn aber sozusagen die

---

[1]) Götz, Die Abendmahlsfrage 168.

[2]) Vgl. Pell, Theologisch-praktische Monatschrift, Linz 1908, 641—675. Separat: Noch ein Lösungsversuch der Meßopferfrage, Passau 1908, 15; Hehn, a. a. O. 117.

[3]) Vgl. Götzens eigene Opferauffassung, a. a. O. 196 ff.

[4]) A. a. O. 172.

gesamte altchristliche Literatur[1]) und alle Evangelienberichte für einen Hinweis auf den Opfertod Jesu sprechen, wie Götz selber zugesteht, so sollte für ihn etwas anderes näher liegen, als für Jesus die Annahme einer „minderwertigen" Auffassung in Aussicht zu stellen. Anderseits kann aber auch Götz nicht umhin, wieder interessante Zugeständnisse an den Opferbegriff, speziell bezüglich des Abendmahles, zu machen. Er weist auf die in diesem Punkte zutage tretende Reaktion hin: Schon Georg Calixt[2]) hatte im Abendmahl ein Opfer im Sinne einer gottesdienstlichen Handlung erblickt; die Reformierten Stuckius und Molinäus faßten es als Opfermahl, und der Engländer Cudworth[3]) hat diesen Gedanken noch weiter entwickelt. Dessen Auffassung vom Abendmahl als eines symbolischen Epulum sacrificiale hat nach Götz in neuerer Zeit viele Anhänger gefunden. Götz selbst lehnt mit Schultzen[4]) eine bloß symbolische Opfermahlzeit ab, denn man kann, wie er zutreffend bemerkt, nicht von einem Opfermahl sprechen, wenn man nur die Sinnbilder eines Opfers ißt. „Neuerdings", führt Götz weiter aus, „glaubt allerdings auch eine Anzahl konfessionell ganz unbefangener Forscher, wenigstens im Neuen Testament ziemlich realistische Vorstellungen über das Abendmahl annehmen zu müssen"[5]), und er verweist hierbei auf

---

[1]) Götz findet den Opfercharakter ausgesprochen sehr wahrscheinlich in Hebr 13, 10, dann bestimmt in 1 Clem. 41, 1; 40, 2-3; 44. 4. Did. 14, 1-3; Ignatius, Trall. 7, 2; Ephes. 5, 2; Philad. 4 b, 427; Justin, Clem. Alex. Strom. I. 19, 96; IV. 14, 13; 25 (S. 163); VI. 7, 36; Tert., Adv. Marc. III; 22. IV. 1 etc. De orat. 28; Iren. „bestätigt das hohe Alter der Opferauffassung des Abendmahles auf das nachdrücklichste". Vgl. a. a. O. 204.

[2]) De sacrificio Christi semel oblato et initerabile 1644.

[3]) The true notion of the Lord's supper 1642.

[4]) „Zur Teilnahme am Segen des Opfers bedarf es des wirklichen Genusses von Opferfleisch; es kann nicht einfach etwas anders an die Stelle treten." Das Abendmahl 54. Einen eigentümlichen Opferbegriff vertritt L. Monod (Revue chrétienne 1893, 258—266). Das Opfer vollzieht sich nach ihm nicht etwa in der Konsekration, sondern in der lebendigen Persönlichkeit derjenigen, welche das Brot essen und den Wein trinken.

[5]) A. a. O. 183. Über die neueste von F. S. Renz und F. Wieland über diesen Punkt angeregte Kontroverse vgl. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten, Freiburg 1910, 60—91. Vgl. Renz, Der Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten 3 Jahrh., Paderborn 1892; Die Geschichte des Meßopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, 2. B. Freiburg 1901—1903; Wieland, Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie, München

eine Äußerung Eichhorns, daß sich „der bewundernswert unbefangene Rückert schon auf Grund eindringender Untersuchungen hierzu bei Paulus gedrängt gefühlt hatte“ [1]. Und Götz selber bemerkt hierzu: Rückert war „ehrlich und einsichtig genug, zuzugeben, daß, bloß auf den Wortlaut gesehen, auch durch die anderen neutestamentlichen Abendmahlstexte, nicht nur durch den Bericht des Paulus, eigentlich ein realistisches Verständnis gefordert werde“ [2]. Er hält zwar eine solche Auffassung für widersprechend mit Jesu Leben und Wollen. Einer ähnlichen Behauptung Holtzmanns [3] gegenüber bemerkt er in seiner widerspruchsvollen Art, in der Annahme, so etwas sei schlechthin unmöglich, stecke jedenfalls noch ein „Stück rationalistischer Willkür“ [4], und er fügt dem bei, daß der Ansicht der Katholiken, derzufolge es sich im Abendmahl um einen wirklichen Opferakt handle, trotz vielen Widerspruches doch von neuen Dogmenhistorikern wie Harnack, Loofs, Kattenbusch in dem Sinne weitgehende Zugeständnisse gemacht worden seien, daß eine solche Auffassung bei den Vätern vorhanden sei. Und Götz findet es mit Recht auffällig, daß eine solche Opfervorstellung bei den ältesten Vätern, wie Ignatius, Klemens Rom., Justin usw. sich finden soll, nicht aber im Neuen Testament [5]. Auch Gore tritt mit Keating dafür ein, daß die Eucharistie seit den ersten Tagen der Kirche als Opfer angesehen wurde [6], und A. Andersen möchte das *ποιεῖτε* bei Paulus sowohl wie bei Justin mit „dies opfert“ wiedergeben [7]. Spitta

1906; Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909. Speziell gegen Wieland wandte sich E. Dorsch, Altar und Opfer, in: Zeitschrift für kathol. Theologie 1908, 307—352; Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt, Innsbruck 1909. Eine positive Ausführung über diesen Punkt ist hier nicht beabsichtigt und würde viel zu viel Raum in Anspruch nehmen. Vgl. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III 315 ff., wo die einschlägige Literatur verzeichnet ist.

[1]) Eichhorn, Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 21. Patry findet es dagegen überflüssig, zu beweisen, daß der Opfercharakter den Evangelien wie auch Paulus fremd gewesen sei. Vgl. Revue Chrétienne 1909, 623.

[2]) A. a. O. 183. Vgl. Frankland, The early Eucharist 106 ff.

[3]) Handkommentar I, 1, 174. [4]) A. a. O. 184.

[5]) A. a. O. 184. Vgl. hierzu A. Deißmann, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1903, 193—212.

[6]) Ch. Gore, The Body of Christ, London 1901, 154. „There can be no question, that from the earliest days the Christian church thought of the eucharist as a sacrifice.“

[7]) Das Abendmahl 122. Götz verweist für die Deutung *ποιεῖν* = opfern auf Trid. XII. C. I; vgl. a. a. O. 193. Vgl. hierzu W. Koch, in: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1905, 237 ff.

dagegen meint, man könnte in den Worten τὸ σῶμά μου und τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης einen Hinweis auf eine Opfermahlzeit sehen, lehnt aber eine solche Annahme aus andern Gründen ab. Schultzen jedoch glaubt nach dem Vorbilde Kahnis in der Annahme eines Opfermahles den „Schlüssel" für das „Verständnis des Abendmahles" gefunden zu haben [1]), wiewohl seine für ein Opfermahl gemachten Voraussetzungen nicht zutreffend sind. Von einem Opfermahl im eigentlichen Sinne kann ja überhaupt nur auf Grund der katholischen Auffassung die Rede sein. Das Wertvolle der angedeuteten Zugeständnisse an den Opferbegriff aber liegt in der sich notwendig aufdrängenden Erkenntnis, daß der Opferbegriff in der schriftlich fixierten apostolischen Tradition unzweideutig ausgesprochen ist. Daß die „bisherige protestantische, wissenschaftliche Forschung" in dieser Beziehung, wie Götz gesteht, „merkwürdig blind gewesen" [2]) ist, haben wir keinen Grund zu bestreiten.

Das Vorausgehende gibt uns zugleich die Antwort auf die Frage, ob man mit Recht auch das Wort vom „Bundesblut" (Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης Mk 14, 24 und Parall.) als unecht erklärt hat [3]), weil es sich auf den Tod Jesu beziehe und ein solcher Hinweis mit der Gedankenwelt Jesu nicht in Zusammenhang gebracht werden könne. Spitta hat diese Worte nicht auf den Tod Christi, sondern auf den messianischen Bund der Endzeit gedeutet [4]). Ebenso ungerechtfertigt ist Joachims Anschauung, „Bund" sei ein Bund mit Jesus, der „Neue Bund" ein solcher mit Gott nach Jer 31, 31 ff. [5]). Nach Jülicher handelte es sich um Bun-

[1]) Siehe weiter unten; ebenso Hermann, Theologische Studien aus Würtemberg 1883, 72—77. J. G. Simpson in Hastings Dictionary of the Bible, a. v. Eucharist 245.

[2]) A. a. O. 185. Wenn Götz meint, die katholische Forschung sei bloß klüger in dem gewesen, daß sie die Opfervorstellung stets festgehalten habe, so scheint mir dies schon an sich ein bedeutendes Verdienst zu sein; daß sie aber sehr wenig Ersprießliches zur Sicherung der Opferauffassung getan habe, ist jedoch eine widerspruchsvolle Behauptung.

[3]) Vgl. J. Hoffmann, W. Brandt, Eichhorn, Götz, Hollmann usw. Über die Bedeutung des Begriffes διαθήκη vgl. J. Behm, Der Begriff der Διαθήκη im Neuen Testament, Naumburg a. d. S. 1912; Lohmeyer, Diatheke, Leipzig 1913; Dibelius, Das Abendmahl, Leipzig 1911.

[4]) Vgl. Einleitung. Götz bemerkt hierzu: „Spittas Deutung ist so wenig haltbar, daß jetzt niemand mehr für sie eintritt." A. a. O. 147.

[5]) So auch Réville, Les Origines, Revue de l'histoire des Religions LVII 27.

desblut im bloß bildlichen Sinne [1]), wie auch A. Brandt Jesus den Bund nicht mit Blut, sondern mit Wein oder Traubenblut schließen läßt [2]). Demgegenüber bemerkt Kähler ganz zutreffend, daß Jesu Worte ausdrücklich den zu begründenden Bund mit seinem Blute verknüpfen [3]). Heitmüller [4]) und Oskar Holtzmann [5]) betonen daher umsonst die „sprachliche Härte". Letzterer muß übrigens mit Rücksicht auf 1 Kor 9, 2; Jak 1, 3; 1 Petr 1, 7 zugeben, daß die schwerfällige Konstruktion keinen Beweis gegen ihre Echtheit bilden kann [6]). H. Holtzmann findet im Gegenteil, daß die Worte vom Bundesblut einen „festen Punkt" [7]) bilden und bezieht sie auf Ex 24, 8 [8]). Auch Hollmann gibt zu, daß sie, wenn sie echt seien — woran nach dem Vorausgehenden nicht mehr gezweifelt werden kann —, sich fraglos auf das Bundesopfer beziehen, und zwar entweder im Sinne der Initiation eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses, ausgehend von Ex 24, 8, oder die Sühnopfervorstellung involvierend [9]). Ähnlich läßt Schwartzkopf durch das Selbstopfer Christi den Bund der Sündenvergebung und vollendeten Gottesgemeinschaft endgültig geschlossen und verbürgt sein, indem er mit Barth [10]) eine Beziehung zu dem bei Jer 31, 31 ff. verheißenen Bund voraussetzt [11]), und Schultzen er-

[1]) A. a. O. 240. F. Wellhausen, Das Evangelium Marci 120. Nach ihm hat Jesus schwerlich einen Bund schließen wollen.

[2]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1888, 32. Wein statt Blut vermindert nach ihm nicht etwa den Ernst und die Würde der Feier, sondern „steigert" sie „zu wahrem Ergriffen- und Erschüttertsein"! [3]) Zur Lehre von der Versöhnung 182. [4]) Heitmüller, Taufe u. Abendmahl 54.

[5]) O. Holtzmann, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 102. Wrede (Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1900, 70) möchte für das „Bundesblut" einen spätern Ursprung annehmen.

[6]) Vgl. ebd. [7]) Neutestamentl. Theologie I 296.

[8]) So auch J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes I 391; Barth, Die Hauptprobleme 195; Beyschlag, Leben Jesu II[1] (1886) 428; O. Schmitz, Die Opferanschauungen 206. Diese Beziehung von Bundesblut auf Ex 24, 8 wird nach Götz (Abendmahlsfrage 139) „von den meisten Theologen gebilligt". Vgl. Encyclop. Biblica von Cheyne und Black II 1420 art. Eucharist.

[9]) Vgl. Die Bedeutung des Todes Jesu 151; vgl. R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken 52. Solche Tatsachen schafft man nicht mit dem Vorwurf dogmatischer Voreingenommenheit aus dem Wege.

[10]) l. c. Vgl. Bruce, Revue de l'histoire des Religions 1897, 213.

[11]) Ebenso Grafe (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 136): Jesus will seinen Jüngern durch die Abendmahlshandlung klar machen, daß er als Opfer für sie einen Bund mit Gott begründet, gemäß Jer 31, 31-33. Vgl. Seeberg, Das Abendmahl 21 f.

klärt den „Bund“ Mk 14, 24 identisch mit Jer 31, 31ff.[1]). Auch nach Haupt konnte unter dem „Bundesblut“ nichts anderes gedacht werden als das vergossene Blut Christi, „welches in ähnlicher Weise sich als Initiation eines Bundes darstellt, wie Ex 24, 8 es geschehen ist“[2]), und Schmiedel betont noch besonders, nach den verschiedenen Gebräuchen bei der Bundesschließung Gn 7f. 15, 10; Jer 34, 15. 18f.; Gn 31, 46. 54; Ex 24, 11; 24, 4—8, sei das Gemeinsame, daß erst durch den Tod des Opfers der Bund unauflöslich wurde[3]). Endlich muß auch Eichhorn die genannten Beziehungen zugestehen. Jesus hat das Passahmahl für antiquiert und sich selbst als das Opfer des Neuen Bundes erklärt[4]).

Ist nun die Beziehung von *αἷμα τῆς διαθήκης* zu Ex 24, 8 sichergestellt, so ergibt sich daraus ein neuer Beweis für den Sühnopfercharakter des Todes Jesu. Durch den ziemlich allgemein zugegebenen Zusammenhang unserer Stelle mit Ex 24, 8 und Jer 31, 31ff. ist aber auch die Echtheit des *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* gesichert oder wenigstens als durchaus möglich und im Sinne Jesu liegend erwiesen. Das vergossene Blut, bemerkt J. Weiß, ist Opferblut, und daß das Bundesopfer (2 Mos 24, 8) nicht nur Bundesschließung, sondern auch Sündenvergebung bewirkt, ist z. B. auch die Anschauung des Hebräerbriefes (9, 15ff.)[5]).

Die Konjekturalkritik hat somit, wie sich aus dem Vorausgehenden in ganz evidenter Weise ergibt, durchaus mit Unrecht, sowohl die Hindeutungen Jesu auf seinen Opfer- und Sühnetod, wie auch die Bezeichnung seines Blutes als Bundesblut, das zur Vergebung der Sünden vergossen wird, aus den Einsetzungsworten eliminiert. Sie harmonieren vollständig mit Jesu Auffassung, wie er sie anderweitig zum Ausdruck gebracht hat.

---

[1]) Das Abendmahl 41 (gegen Spitta). Seyerlein, Das Abendmahl 140f.

[2]) Die ursprüngliche Form 22; vgl. H. Holtzmann, Handkommentar des Neuen Testamentes I 278; C. v. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 575.

[3]) Protestantische Monatshefte 1899, 134.

[4]) Hefte zur christlichen Welt 1898, Nr. 36, 21.

[5]) Die Schriften des Neuen Testamentes 391.

§ 3.

Eucharistie und Passahmahl.

Eine wichtige Rolle spielt in der neuern protestantischen Abendmahlsforschung die Frage, ob Jesu letztes Mahl ein Passahmahl gewesen. Letzteres hat eine Reihe von Theologen geleugnet und daran die weitere Behauptung geknüpft, daß die eucharistische Handlung Jesu mit einer Agape, bzw. mit einer einfachen Mahlzeit identisch sei. Es erhellt somit ohne weiteres, daß aus der Beantwortung der angedeuteten Frage die weittragendsten Folgerungen für die Deutung der Einsetzungsworte sich ergeben. Aus leicht zu erratenden Gründen kann im folgenden das Passahmahlproblem nicht eine erschöpfende Behandlung finden. Es kann sich hier nur um die Frage handeln, ob neues, stichhaltiges Beweismaterial gegen die traditionelle Auffassung vom Passahmahlcharakter des letzten Abendmahles beigebracht worden ist[1]).

Gegen die genannte Beziehung zwischen Passahmahl und der eucharistischen Feier hat man hauptsächlich zwei Gründe geltend gemacht. Einerseits wird behauptet, Jesu letztes Mahl habe am 13. Nisan stattgefunden und könne somit kein Passahmahl gewesen sein; anderseits glaubt man in den Abendmahlsberichten selber Andeutungen zu finden, welche gegen ein Passahmahl sprechen. Der 13. Nisan soll sich als Datum des letzten Abendmahles z. T. aus den synoptischen Berichten, speziell aber aus dem Johannes-Evangelium ergeben. Außerdem wird er erschlossen aus der angeblichen Unvereinbarkeit gewisser Handlungen (Waffentragen, Kreuzigung usw.) mit dem Festtage am 15. Nisan.

Spitta geht bei seiner Untersuchung über den Zeitpunkt der Einsetzung von Johannes aus, und er weiß sich „in Übereinstimmung mit der gesamten Kritik“[2]), wenn er sie nach diesem Bericht auf den 13. Nisan ansetzt. Die Frage selber hält jedoch auch er auf kritischer Seite für noch nicht entschieden. Auch Schürer ist ja der Ansicht, eine definitive Entscheidung lasse sich schwerlich je ermöglichen[3]), während u. a. O. Holtzmann wieder auf das entschiedenste für die Johanneische Chronologie eintritt und

[1]) Zur Literatur über die Passahmahlfrage vgl. u. a. Grimm-Zahn, Leben Jesu VI 100—133.

[2]) A. a. O. 211.

[3]) Vgl. Schürer, Über den gegenwärtigen Stand der Johanneischen Frage. Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen V (1889) 62 f.

darin entweder „eine gute Sonderüberlieferung oder eine glückliche Kombination“ [1]) erblickt. Es dürfte wohl angesichts der Wertung des Johannes-Evangeliums durch die moderne Kritik auffallend erscheinen, daß dieses trotzdem zum Ausgangspunkt der Untersuchungen über die vorliegende Frage gemacht wird, nachdem sogar Fr. Schultzen die Ansicht ausgesprochen, daß das Johannes-Evangelium höchstens in zweiter Linie in Betracht komme[2]), und R. Schäfer, der einer endgültigen Lösung der Frage skeptisch gegenüber steht, meint, daß für diese Untersuchung das Johannes-Evangelium überhaupt ausscheidet“ [3]).

Spitta schließt nun aus Jo 13, 1: *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, daß das letzte Mahl Jesu vor Beginn des mit der Passahmahlzeit anhebenden Passahfestes stattgefunden habe und somit kein Passahmahl gewesen sein könne. Damit sieht er sich aber vor die sehr berechtigte Frage gestellt, wie es denn zu diesem Unterschiede zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelisten gekommen sei und ob denn der letztere, falls er die synoptischen Berichte gekannt habe, diese nicht viel unzweideutiger korrigieren mußte, wenn er sie überhaupt korrigieren wollte. Die Behauptung Spittas, die Kenntnis der synoptischen Berichte sei nicht identisch mit einer Kenntnis unserer kanonischen Evangelien, stellt natürlich keine Lösung der Schwierigkeit dar, weil ja Spitta ihre wirkliche Verschiedenheit vorerst beweisen müßte. Er versucht jedoch den Nachweis zu leisten, daß die Synoptiker nicht eine einwandfreie Sicherheit bieten bezüglich des Zeitpunktes des Passahmahles. Auf Grund der zum Abendmahl einleitenden Notizen bei den drei ersten Evangelien möchte er Keims Zuversicht in dieser Frage zerstören: „Die ältern Evangelien, man möchte fast meinen in der Ahnung eines heraufziehenden, großen Streites und noch größerer Verdrehung, bestimmen aufs allerschärfste den Vortag des Todes Jesu als den ersten Tag des Festes der Mazzot, oder der ungesäuerten Brote, sowie als den Tag des Passahlammes“ [4]). Spitta will nun aber eine eigentümliche Verschiedenheit in der Vorstellung Mt 26, 2; Mk 14, 1; Lk 22, 1 finden und daraus auf die Richtigkeit der Johanneischen Chronologie schließen. Der Unter-

[1]) O. Holtzmann, Das Johannes-Evangelium 37 f.
[2]) Das Abendmahl 23.
[3]) Das Herrenmahl 67.
[4]) Geschichte des Lebens Jesu von Nazara III 460. Vgl. Spitta, a. a. O. 221.

schied zwischen Mk[1]) und Mt[2]) ist nach ihm nicht geringer als jener zwischen Mk und Lk[3]). Zweifelsohne haben Mt und Mk das nämliche Datum, aber die Mt-Angabe kann wegen der bestimmten Vorhersage *οἴδατε* „nur spätern Ursprunges sein“ [4]). Spitta sucht sodann daraus einen Widerspruch zu konstruieren, daß Mt 26, 2 Jesus sagen lasse, nach zwei Tagen, also am Passahfeste, werde der Menschensohn zur Kreuzigung übergeben werden[5]), während bei Mk in der Absicht der Synedristen *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ*, ein anderer Zeitpunkt fixiert sei, nämlich „vor dem Feste“. Bei Mt sei „also der klare Gedanke des Mk verwischt, oder richtiger gesagt, bewußt umgestaltet“ [6]).

Spitta hätte zu beweisen, daß die Worte *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ* wirklich den angedeuteten Sinn haben. Es ist wohl zu beachten: Die Synedristen wollen sich *ἐν δόλῳ*[7]) Jesu bemächtigen, um ihn zu töten (Mk 14, 1; vgl. Mt 26, 4). Das *ἐν δόλῳ* steht in auffallender Betonung. Über die Zeit der Gefangennahme ist gar nichts beschlossen, außer, daß dafür nicht das Fest gewählt werden darf, weil das Volk sonst sich darob empören könnte. Jedenfalls waren sich die Synedristen selber nicht klar über die genauere Ausführung ihres Vorhabens. Sie zeigen mit ihrer Furcht vor einem *θόρυβος τοῦ λαοῦ* deutlich genug, daß sie mit Schwierigkeiten rechneten. Außerdem waren sie in der Verwirklichung ihres Planes an die Einwilligung des Pilatus gebunden, dessen Urteil sie nicht voraussehen konnten, und in der Abmachung mit Judas: Mt 26, 15—16, wird ebenfalls kein Termin festgesetzt. Die Synedristen konnten ihm auch keine Zeit vorschreiben; er mußte selber eine Gelegenheit abwarten, ihn zu verraten[8]). Einig waren jene nur in dem einen Punkte, daß sie Jesum nicht am Feste selber festnehmen dürfen. Vor dem Feste ist, wie Mt 26, 15 ff. zeigt, die geplante

---

1) *Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.*

2) *Οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται κτλ.*

3) *Ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα.*

4) A. a. O. 223.

5) *... καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.*

6) A. a. O. 224. Daß Spitta hier den lukan. Bericht als bedeutungslos taxiert, charakterisiert vortrefflich seine Interpretationsweise. Zur Deutung: „vor dem Feste“ vgl. u. a. auch J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes I² (1907) 203.

7) Die Betonung dieses Momentes rechtfertigt sich durch die Sorge, er möchte ihnen wieder entwischen, wie dies bei ähnlichen Versuchen der Fall war.

8) *Ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῷ* (Mt 26, 16).

Gefangennahme nicht gelungen. Übrigens wäre die Furcht vor einem Volksaufruhr dadurch nicht beseitigt gewesen, daß Jesus am 14. statt am 15. Nisan gekreuzigt wurde, da die Festteilnehmer ja bereits in Jerusalem waren[1]). Auch die Annahme einer Beschleunigung der Verhaftung, nicht aber des Verfahrens[2]), ist nicht gerechtfertigt, da ja hierdurch ebensogut ein Anlaß zu einem Volksaufruhr gegeben war. Der Umstand sodann, daß das Synedrium das Anerbieten des Judas freudig angenommen hat[3]), beweist keineswegs, daß Judas schon „vor dem Feste" Jesum überliefern wollte. Auch B. Weiß widerspricht einer solchen Folgerung Spittas. Die Freude der Synedristen ist nach ihm sehr wohl erklärlich; es war ja nicht nur das in Mk 14, 1 gesuchte Mittel gefunden, sondern der von seinen eigenen Anhängern Verratene mußte dadurch so von seinem Volke diskreditiert werden, daß selbst bei einer öffentlichen Hinrichtung keine Volkserregung mehr zu befürchten stand[4]). Es ist daher auch sehr naheliegend, daß die Synedristen, durch diese günstige Wendung beeinflußt, ihre Bedenken und die vorher noch als notwendig erachtete Vorsicht fallen ließen, und daher auch an dem ursprünglich gefaßten Plane: „Nicht am Feste", nicht mehr festhielten.

Mit Unrecht beruft sich Spitta auf den Zusammenhang, um dem *εὐκαιρία* die Deutung „vor dem Feste" zu geben. Gerade der Hinweis auf 2 Tim 4, 2 hätte es ihm klar machen müssen, daß der angedeutete Sinn hier nicht vorliegt. *Ἐζήτει εὐκαιρίαν* will einfach besagen, er suchte nach einer passenden Gelegenheit, nach einem günstigen Zeitpunkt[5]). Daß *εὐκαιρία* hier bei *παραδῷ* steht, wie Spitta B. Weiß gegenüber geltend macht, rechtfertigt noch lange nicht die Behauptung, die Synedristen hätten es Judas selber überlassen, wie er damit fertig werde, Jesum zur rechten Zeit, also „vor dem Feste" zu überliefern. In der Unterhandlung mit den Synedristen steht ja, wie bereits angedeutet wurde, nichts von einer Zeitbestimmung für die Auslieferung Jesu. Und auch dann,

[1]) Vgl. auch Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitg. 1895, 947.

[2]) B. Weiß, Das Evangelium des Markus und des Lukas 208.

[3]) Spitta, a. a. O. 225.

[4]) Das Markusevangelium in seinen Parallelen usw. 442.

[5]) Vgl. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache I 2, 1230: *εὐκαιρία* = gute, rechte, schickliche Zeit; auch die richtige oder bequeme Darbietung. Grimm, Lexicon graeco-latinum ed. 4, Leipzig 1903. — tempus opportunum, opportunitas = Mt 26, 16. Auch Weizsäcker deutet das *εὐκ.* „bei guter Gelegenheit". Das apostol. Zeitalter 597.

wenn sie Judas gegenüber auf ihrem Entschluß: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ* bestanden hätten, was nicht einmal angedeutet ist, so wäre die Auslegung „vor dem Feste“ keineswegs eine notwendige Folgerung, da „nach dem Feste“ ebensogut gerechtfertigt ist, besonders wegen der Kürze der vor dem Feste noch zur Verfügung stehenden Zeit[1]).

Spitta sieht nun wohl ein, daß seine Exegese an Mk 14, 12—16 scheitern muß, woraus unzweideutig hervorgeht, daß Jesus das Passahmahl zur gehörigen Zeit gefeiert hat[2]). Markus konnte ja „gar nicht unzweideutiger zum Ausdruck bringen, daß es sich um das Passahmahl handelte, welches von allen Israeliten am Abende des 14. Nisan genossen wurde“[3]). Spitta meint nun, aus Mk 14, 12 ff. gehe hervor, daß aus dem Plane der Hohenpriester und des Judas *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ* = „vor dem Feste“ nichts geworden sei, dann vermisse man aber für diese unvorhergesehene Entwicklung die Motivierung und daher sei Mk 14, 12—16 unecht. Dieses Bedenken könnte natürlich nur dann geltend gemacht werden, wenn die oben zurückgewiesene Deutung „vor dem Feste“ richtig wäre. Aber auch abgesehen davon, wäre es immer noch denkbar, daß der Evangelist eine nähere Motivierung unterläßt, um so mehr als ja Judas keine verbindlichen Versprechungen machen konnte, Jesum auf einen bestimmten Zeitpunkt zu überliefern. Markus schildert eben bloß die Tatsachen nach ihrer Aufeinanderfolge, ohne über ihre kausalen Zusammenhänge lange zu reflektieren. Es ist sodann gar nicht einzusehen, wie Mk 14, 17 ohne jede spürbare Verbindung mit dem Vorhergehenden, oder gar in „schreiendem Widerspruche“[4]) zu ihm stehen sollte. Dieser Vers schließt sich sogar viel besser an V. 16 als an V. 11 an[5]).

---

[1]) Ein Entschluß des Synedriums in diesem letztern Sinne ist, wie Spitta meint, deshalb undenkbar, weil er negativ gewesen wäre. Aber ein Entschluß ist noch nicht unhistorisch, weil er negativ ist und übrigens war er durchaus positiv: *ἐζήτουν ... πῶς αὐτὸν κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν.* Vgl. auch Allgemeine Evangelische Kirchenzeitung 1895, 947 f.

[2]) Nach B. Weiß ist durch Mk 14, 12 ff. „ganz sicher gestellt“, daß hier der 14. Nisan gemeint ist: Das Evangelium des Mk und Lk[9] (1901) 222.

[3]) Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, in: Zahns Kommentar zum Neuen Testament 345. O. Holtzmann möchte Spitta zwar beistimmen, weist aber auf die Widersprüche hin, die sich daraus ergeben: Auch Mk 14, 3—11 wäre dann an falscher Stelle. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 90. [4]) A. a. O. 226.

[5]) Bei Ausscheidung von V. 12—16 ist jeder Zusammenhang unterbrochen. Nach 14, 3 sitzt Jesus in Bethanien zu Tische nnd zwar am Abend (Mk 11, 11. 19). Mk 14, 17 kann sich daher unmöglich an V. 11 anschließen. „Wenn es je zwei

Die Angabe[1]), daß Jesus mit den zwölf Aposteln den Abendmahlssaal betritt, während doch, wie Spitta bemerkt, bereits zwei vorausgeschickt worden waren, kann wiederum nichts gegen V. 12—16 beweisen. Nach B. Weiß wären die zwei Jünger einfach wieder nach Bethanien zurückgekehrt[2]). Wenn Spitta diese Annahme nicht gelten lassen will, weil ihm „das atemlose Hin- und Herrennen“ [3]) nicht einleuchten will, so bleibt immer noch die Möglichkeit offen, daß die zwei Jünger nach den getroffenen Vorbereitungen in die Stadt gegangen sind und Jesum da erwarteten oder ihm entgegeneilten. Am Abende nun, *ὀψίας γενομένης* betritt er mit allen zwölf Aposteln den Saal[4]), um das Mahl zu halten. Die Behauptung, daß „von einer organischen Verbindung des Abschnittes 14, 12—16 mit dem Berichte bei Markus in keiner Beziehung die Rede sein kann“ [5]), entbehrt also jeder Begründung. Die Vermutung Spittas, daß Markus auf eine Tradition zurückgehe, die als den Tag des Abendmahles und der Gefangennahme den 13. Nisan gekannt habe, ist daher in keiner Weise gerechtfertigt[6]). Somit erledigt sich auch von selbst die weitere Behauptung Spittas, daß bei Mt und Lk, die doch so unzweideutig gegen die soeben zurückgewiesene Interpretation sprechen, noch an einer Reihe von Stellen die von Mk befolgte Tradition durchscheine. Spittas An-

---

Abschnitte in Markus gab, die aufeinander angewiesen sind, so sind es sicher die beiden 14, 12—16 und 14, 17 ff.“ Allgem. Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 948.

[1]) Mk 14, 17.

[2]) Das Evangelium des Markus und des Lukas 1901[9], 213. [3]) Ebd.

[4]) O. Holtzmann meint, „zwölf“ stehe hier für zehn, analog zu 1 Kor 15, 5, wo die Zahl 11 für die Gesamtheit der Jünger steht. Das Johannesevangelium 276.

[5]) Spitta, a. a. O. 228.

[6]) Chwolson hat in ähnlicher Weise wie Spitta die Synoptiker mit sich selber in Widerspruch zu setzen versucht, wobei er zu dem überraschenden Ergebnis kommt, daß die Synoptiker genau dasselbe berichten wie Johannes. Vgl. Das letzte Passahmahl Christi, Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg LI 7. Serie (1892) 3. Nach Andersen (Das Abendmahl 20) wäre der synoptische Bericht „in allen seinen Formen das Resultat einer dogmatischen Tendenzdichtung“. Vgl. hierzu Preuschen, Todesjahr und Todestag Jesu. Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 1904, Nr. 1, 1 ff. C. H. Turner, in: Hastings Dictionary of the Bible, art. Chronology. (Gegen Chwolson vgl. Grünhut, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1894, 551 ff. 1898, 285 ff.) Vgl. J. Sickenberger, Zur Frage nach dem Todestage Christi, Kirchengesch. Festgabe, A. de Waal dargebracht, Freiburg 1913, 289—299.

nahme hängt völlig in der Luft, und Schäfer hat daher nicht unrecht, wenn er sagt: „Alles was Spitta davon ableitet ist falsch"; ebenso wahr ist es, daß er Widersprüche bei den Synoptikern annimmt, „die nicht vorhanden sind und die Spitta erst konstruiert"[1]). Darum hat auch E. Haupt das Verfahren Spittas entschieden abgelehnt[2]) und Grafes unverdächtiges Urteil, daß Spitta „die Quellen in geradezu gewalttätiger Weise zum Reden bringe"[3]), hat auch hier seine Geltung. Der Versuch aus den synoptischen Berichten, Beweise für die Richtigkeit der Johanneischen Chronologie zu gewinnen, ist demnach Spitta völlig mißlungen.

Wenn möglich noch willkürlicher ist die Hypothese Chwolsons. Die Angaben Mt 26, 17: *Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων* und Mk 14, 12: *Πρώτῃ ἡμέρᾳ*, Lk 22, 7: *Ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* können nach ihm nur auf den 15. Nisan passen[4]). Wenn aber die Kreuzigung an diesem Tage unmöglich gewesen, so könne sie nur am 14. Nisan stattgefunden haben. Der Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Johannes-Evangelium wäre so entstanden: Mt 26, 17 hat ursprünglich gelautet: „Der erste Tag (des Festes) der ungesäuerten Brote (näherte sich und es) näherten sich die Jünger zu Jesus und sagten usw. (die in Klammern gesetzten Worte sind nach Chwolson nachträglich ausgefallen). Bei dem Wortbild קרבוקרבו, in dem sich die gleichen Buchstaben wiederholen, ist die zweite gleiche Hälfte aus Versehen des Abschreibers ausgefallen und dann am Anfange des Satzes die Präposition בְּ vorgesetzt worden = ביום usw. Das ist nun eine unbeweisbare Behauptung.

---

[1]) R. Schäfer, Das Herrenmahl 69.

[2]) Die ursprüngliche Form 21.

[3]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 133.

[4]) Korrekterweise könnte der 14. Nisan nicht als „der erste Tag der Ungesäuerten" bezeichnet werden. Die Bezeichnung ist jedoch offenbar deshalb gewählt, weil an diesem Tage die Juden alles Ungesäuerte beiseite schafften und auch von der fünften Stunde an nichts mehr Ungesäuertes aßen: Jerus. Talm. tr. Pesachim XII. „Die ursprüngliche Unterscheidung zwischen Passah des Herrn (14. Nisan) und Fest der ungesäuerten Brote (15. Nisan: Lv 23, 5—6; Nm 28, 16—17) wurde bei den Juden zur Zeit Jesu insgemein nicht mehr gemacht: Es war damals Passah ein achttägiges Fest, vom 14—21. Nisan." Vgl. Die Geschichte des Leidens, Freiburg i. Br. 1903, 137. Vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[2], 1905, und B. Weiß, Das Markus-Evangelium 1910[10], 450. Übrigens ist die Streitfrage entschieden durch Lk 22, 7: „Es kam der Tag der Ungesäuerten, an welchem das Passah geschlachtet werden mußte."

Chwolson setzt ohne weiteres voraus, daß für das griechische *προσῆλθον* in dem hebräisch geschriebenen Mt-Evangelium קרב gestanden habe. Barbier hat aber darauf hingewiesen, daß נגש ebenso naheliegend war[1]). Bei dieser Annahme sind die zwei gleichen Worthälften zerstört ויגשו נגש. Daß übrigens die Worte auf die von Chwolson angenommene Weise ausgefallen seien, ist ebenso unglaubwürdig, wie seine weitere Hypothese, das zweite und dritte Evangelium seien nach dem korrumpierten Mt-Text korrigiert worden, und zwar von einem Heidenchristen, der die jüdischen Festgebräuche nicht gekannt habe. Das alles behauptet Chwolson, ohne irgend einen Textzeugen dafür anführen zu können; denn die sahidische Übersetzung von Lk 22, 7, welche er lateinisch mit: „Dies autem azymorum propinquus erat" wiedergibt, kann er doch gegen die Menge der andern, viel ältern Zeugen nicht ernsthaft ins Feld führen für seine willkürliche Annahme. Chwolsons Zorn über die unwissenschaftliche Methode vieler Theologen, speziell der kritischen Richtung, ist, wenn er auch berechtigt wäre, seinerseits recht übel angebracht[2]).

Ist der Versuch, aus den Synoptikern die Richtigkeit der Johanneischen Chronologie zu erweisen, mißlungen, so soll sie um so untrüglicher aus dem vierten Evangelium selber sich ergeben. Eine klassische Stelle für die Behauptung, das letzte Abendmahl habe am 13. Nisan stattgefunden, ist Jo 13, 1. Es kann nun nicht genug betont werden, daß hier nicht gesagt ist, wie irrtümlicherweise von den Vertretern der Johanneischen Chronologie[3]) vorausgesetzt wird, daß das Abendmahl vor dem Passahfeste stattgefunden habe. Es ist bloß die Rede von den Liebesbeweisen, die Jesus seinen Jüngern gegeben: *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*[4]) *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς . . . ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς*[5]). Vor allem aber darf man hier

[1]) Vgl. Essai historique 60—62.

[2]) Auch Schäfer lehnt mit Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVI 2. T. 630) Chw. Hypothese ab wegen ihrer großen Gezwungenheit und Inkorrektheit. Herrenmahl 87.

[3]) Vgl. B. Weiß, Das Johannesevangelium 1902[9], 379 f; H. J. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament IV zum Jo-Evangelium 152; R. Schäfer, Das Herrenmahl 173.

[4]) Pölzl (Komm. zu dem 4. Evang. IV 52) macht besonders darauf aufmerksam, daß Jo sagt, „vor dem Feste des Pascha", nicht „vor dem Pascha".

[5]) Auch Zahn bezieht das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* auf das *εἰδώς* und begründet es eingehend. Diese Beziehung ist auch, wie er hervorhebt, „den

nicht aus dem Auge verlieren, daß Johannes oft nur ergänzende und erläuternde Bemerkungen[1]) zu den Synoptikern macht, während er Ereignisse, die diese schon berichtet, einfach übergeht oder nur beiläufig erwähnt. Es schwebt ihm (Jo 13, 1) offenbar das vor, was Mt 26, 18; Mk 14, 13; Lk 21, 8 berichtet ist. In der Frühe des Morgens schickt der Herr seine Jünger in die Stadt zur Bereitung des Passahmahles, das er am Abend dieses Tages mit ihnen einnimmt. So schließt sich denn auch das *δείπνου γινομένου* (13, 2) ohne Artikel an diese allgemeine Einleitung an. Er deutet damit auf das bei den Synoptikern berichtete Mahl hin. Eine Zweideutigkeit oder Ungewißheit ist ausgeschlossen[2]). Belser, der neuestens ebenfalls den 14. Nisan für die Einsetzung des Abendmahles geltend macht, betont, daß *τὸ πάσχα* Jo 13, 1 das achttägige Osterfest bedeute und beruft sich hierfür speziell auf Jo 2, 13, 11, 55; 19, 14; völlig sichergestellt hält er dies durch Jo 13, 29, wo ausgesagt ist, daß der Hauptfesttag von Ostern, der 15. Nisan, erst im Anbruch begriffen ist[3]). Letztere Auffassung würde die Schwierigkeiten, die sich aus Jo 13, 1 ergeben könnten, glatt beseitigen, würde nicht gerade Jo 13, 29 einiges Bedenken erregen, wenn auch

griechischen Auslegern und denjenigen alten Übersetzern, welche ihre Auffassung deutlich ausdrücken, selbstverständlich gewesen" (Das Evangelium des Johannes 1908[1] u. 2, 522). *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* kann deswegen nicht auf den Hauptsatz bezogen werden, „weil das Prädikat des Hauptsatzes seine eigene mit *πρὸ δὲ τ. ἑ.* unverträgliche Zeitbestimmung hat" (vgl. ebd.). Ebenso W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 218 f. Er bezieht *πρὸ δὲ τ. ἑορτῆς* auf *εἰδώς* und *ἠγάπησεν*. Letzteres faßt „die Vorbereitungen und den Verlauf des Mahles zusammen und stellt ihn (den Ausdruck *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* usw.) daher als Einleitung zum Ganzen und als Überblick über den Inhalt an die Spitze des Kapitels". Vgl. Knabenbauer, in: Komment. zu Johannes, Paris 1898, 400. Auch nach Roth (Die Zeit des letzten Abendmahles, Freiburg 1874, 73) haben die letzten Liebesbeweise Jesu mit dem Auftrag zur Bereitung des Passahmahles am Morgen des 14. Nisan begonnen. Belser will sich dem wegen Jo 13, 29 nicht anschließen (*Εἰς τὴν ἑορτήν*). Dagegen findet Luthardt (Komment. zum Jo-Evangelium, München 1895, 102 u. 105) seinen Beifall, demzufolge Jo 13, 1 sich auf den Abend des 14. Nisan bezieht u. *ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα* auf den Hauptfesttag von Ostern, den 15. Nisan. Vgl. Belser, Die Geschichte des Leidens 150; vgl. Hoffmann, Schriftbeweis[2] 205.

[1]) Für seine oft abrupte Redeweise vgl. Jo 6, 26—59.

[2]) Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms § 18. Zahn hält eine nähere Bestimmung durch den Artikel deshalb für überflüssig, „weil es der gesetzliche Tag war, an dem das Passahmal gegessen werden mußte" (Einleitung II 520).

[3]) Die Geschichte des Leidens 150.

in etwas anderer Richtung. Immerhin erhellt aus dem Bisherigen soviel, daß Jo 13, 1 nicht für den 13. Nisan in Anspruch genommen werden kann[1]). Für die Identität des synoptischen Mahles (Mt 26, 21 ff.; Mk 14, 18 ff.; Lk 22, 14 ff.) mit dem johanneischen (13, 2) spricht, wie Belser geltend macht, in unwiderleglicher Weise die Verräterszene (Mt 26, 21 ff.; Mk 14, 18 ff.; Lk 22, 21 ff.)[2]).

Einen sichern Beweis für die Richtigkeit der Johanneischen Chronologie glaubt nun aber Spitta in Jo 18, 28 erblicken zu dürfen. Es scheint nämlich, daß die Juden, die mit Jesus vor Pilatus erschienen waren, das Passahlamm noch nicht gegessen hatten[3]). Daraus darf jedoch noch nicht geschlossen werden, daß diese Szene sich am Morgen des 13. Nisan abgespielt hat. Das unzweideutige Zeugnis der Synoptiker dürfte an diesem Punkte erst abgewiesen werden, wenn hier eine klare gegenteilige Zeitbestimmung vorläge. Das ist nun keineswegs der Fall. Daß die Juden, die mit Jesus zu tun hatten[4]), das Passahlamm noch nicht gegessen, ist ganz begreiflich. Seitdem der Beschluß gefaßt worden war, ihn zu töten, lauerten sie ihm beständig auf. Nun hat wohl Judas die Synedristen bei der Unterhandlung darauf aufmerksam gemacht, daß Jesus bei Gelegenheit des Passahmahles am bequemsten verhaftet werden könnte. Die Rotte mußte daher bereit sein, um zu geeigneter Zeit eingreifen zu können. Übrigens konnte das Passah die ganze Nacht gefeiert werden. Nun waren zwei Sitzungen während der Nacht; die zweite in der Frühe: *Ἦν δὲ πρωΐ*. Die Juden tragen sich wohl noch mit dem Gedanken, das Passahmahl zu essen, oder betreten wenigstens das Prätorium deshalb nicht, weil sie im Ungewissen sind, ob sie das Passahlamm noch essen dürfen[5]). Im andern Falle hätten sie eben das Nachpassah feiern

[1]) Vgl. hierzu Bardenhewer, Biblische Zeitschrift 1904, 2. H., 194 ff. (Rezension zu Belsers Leidensgeschichte).

[2]) A. a. O. 140; vgl. auch B. Weiß, Das Jo-Evangelium 484 ff. W. Berning weist auch noch auf die Ankündigung der Verleugnung Petri hin (a. a. O. 217). Nach E. Haupt hat nicht die ganz allgemeine Zeitbestimmung, sondern der Zusammenhang zu entscheiden (a. a. O. 26).

[3]) *Οὐκ εἰσῆλθον . . . ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσι τὸ πάσχα.*

[4]) Es ist zu weitgehend, wenn R. Schäfer behauptet, die Angabe Jo 18, 28 zeigt, „daß man das Passah noch nicht gegessen hatte, und alle Einwände dagegen schaffen diesen Tatbestand nicht aus der Welt“ (Das Herrenmahl 92). Vgl. hierzu Pölzl, Komment. zu den 4 hl. Evangelien IV (Graz 1892) 50 ff.

[5]) Lk 22, 66 heißt es: *καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα*, was die Vulgata mit: „Et ut factus est dies“ übersetzt. Hiernach könnte wohl keine Rede mehr sein

müssen. Neuestens hat auch Zahn wieder geltend gemacht, daß „φαγεῖν τὸ πάσχα nicht notwendig vom Essen des Passahlammes, von der Teilnahme am Passahmahl verstanden werden muß“ [1]; der gewöhnliche Ausdruck dafür sei ποιεῖν τὸ πάσχα (Ex 12, 48; Nm 9, 2—6; Hebr 11, 28; Mt 26, 18) oder θύειν τὸ π. (2 Chr 30, 15; 35, 1. 6; Mk 14, 12 usw.)[2]. Nach Belser bedeutet φαγεῖν τ. π. nur dann das Osterlamm essen, wenn θύειν, ποιεῖν oder ἑτοιμάζειν in der Nähe steht (Lk 22, 8). Jo 18, 28 bringen nach ihm die jüdischen Hierarchen bloß den Willen zum Ausdruck, die Feier des Osterfestes begehen zu können. Eine levitische Verunreinigung hält Belser für den Morgen des 14. Nisan für unmöglich, weil das Gesäuerte um diese Zeit noch nicht entfernt zu sein brauchte[3]. Aber das war doch offenbar nicht der einzige Grund, weshalb man eine Verunreinigung fürchtete. Die Frage wäre nur noch die, ob die möglicherweise entstehende Verunreinigung einen oder mehrere Tage dauerte und evtl. bis am Abend wieder hätte abgewaschen werden können.

Φαγεῖν τὸ πάσχα würde also nach Zahn und Belser gleichbedeutend sein mit „das Osterfest durch Opfermahl feiern“ [4]. Belser gibt zwar zu, daß der Ausdruck „das Osterfest essen“ dem jüdischen Sprachgebrauch entlehnt sei; er meint aber, daß den heidenchristlichen Lesern des Johannes-Evangeliums ein solcher Gräzismus ebensogut bekannt sein konnte, wie etwa θύειν τὴν ἑορτήν usw.[5]. — Jedenfalls wird man diese von Zahn und Belser vorgeschlagene Erklärung nicht ohne weiteres abweisen dürfen, wenn sie überhaupt hier beigezogen werden muß. Sie hat immerhin so

---

von einer Feier des Passahmahles. Ἐγένετο kann aber wohl als ingressiver Aorist gefaßt werden, worauf ja auch das ὡς hindeutet. Vgl. Apg 15, 12: Ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος. Vgl. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 57, 7. 197.

[1] Das Evangelium des Johannes 622. Vgl. van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu, Münster 1898, 54 ff.

[2] Vgl. dagegen Schürer, φαγεῖν τὸ πάσχα 1883; B. Weiß, a. a. O. 485 f.; Spitta, a. a. O. 214; M. Buchberger, Kirchliches Handlexikon, Art.: Abendmahl 10; Jos. Zahn, in: Grimms Leben Jesu VI 108 ff. usw.

[3] Die Geschichte des Leidens 141.

[4] Belser, a. a. O. 150. — Der Ausdruck ist elliptisch; vollständig würde er heißen: das oder die Opfer des Osterfestes essen (vgl. a. a. O. 141). So u. a. auch Lightfoot, Horae hebraicae b talmudicae, Lips. 1684, 1121; Pölzl, Kommentar zu den vier Evangelien IV 239 usw.; W. Koch, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 1905, 241.

[5] A. a. O. 150.

viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß Spitta die fragliche Stelle (Jo 18, 28) nicht als entscheidendes Argument für seine Anschauung verwenden kann[1]).

Auch aus dem *Παρασκευή* (Jo 19, 31) ergibt sich nichts für Spittas Hypothese. Nach ihm wäre es der Vorbereitungstag auf das Passahfest, also der 14. Nisan, der dieses Mal allerdings auf einen Freitag fiel. Der erste sabbatgleiche Festtag traf dann mit dem Sabbat zusammen, es war der dem Kreuzigungstag folgende Sabbat. Der Freitag wäre also kein solcher Festtag gewesen. Diese Annahme verliert jede Stütze, wenn die synoptischen Berichte im Rechte sind. Schmiedel macht jedoch geltend, daß den Namen „Rüsttag" in erster Linie der Freitag als Tag vor dem Sabbat führte[2]). Er beruft sich hierbei auf das Zeugnis der Synoptiker (Mk 15, 42; Lk 23, 54; Mt 27, 62); erst in zweiter Linie kommt *παρασκευή* als Bezeichnung für den Tag vor dem ersten Passahfesttag = 14. Nisan in Betracht (Jo 19, 14), der aber damals nach Jo 19, 31 (vgl. 19, 72) mit dem Vortag des Sabbats zusammenfiel. Und Schmiedel meint sodann: „Die Zurüstungsarbeiten, von denen er als Freitag ursprünglich den Namen hatte, schloß dieser Festtag ja nicht einmal gänzlich aus"[3]). Chwolson hält es zwar für „nicht gut möglich"[4]), daß der Ausdruck *παρασκευή* gebraucht werden konnte für den Freitag, an dem wegen des hohen Festes auch keine Speisen vorbereitet werden durften[5]). Hier haben ihn aber seine archäologischen Kenntnisse im Stiche gelassen. Mischna Beza V, 2 wird gerade gesagt, daß zwischen Sabbat und Feiertag ein Unterschied sei in bezug auf „das Bereiten der Speisen". Bezüglich des eigentümlichen Ausdruckes Mt 27, 62 „des andern Tages aber, der auf den Rüsttag folgte", meint R. Schäfer mit Wieseler[6]), Matthäus habe nicht den einfachen Ausdruck „Sabbat" gebraucht, weil dieser zweideutig gewesen wäre, da auch Mt 26, 17

[1]) Immerhin scheint mir die oben vorgeschlagene Deutung des *ἦν δὲ πρωΐ* und die Auslegung von *φαγεῖν τὸ πάσχα* = „das Passahlamm essen" wahrscheinlicher zu sein. Vgl. Bardenhewer, Biblische Zeitschrift 1904, 2. H., 196. So auch schon Roth, Die Zeit des letzten Abendmahles, Freiburg 1874, 46 ff.

[2]) Vgl. auch Belser, Die Geschichte des Leidens 142.

[3]) A. a. O. 143. [4]) A. a. O. 9.

[5]) Anderseits gesteht er zu, daß *παρασκ.* als Benennung für Freitag gebraucht worden sei, insofern man an ihm die Speisen für den Sonnabend zubereitete. Vgl. ebd.

[6]) Vgl. Synopse 1843, 407.

im Todesjahr Jesu die *παρασκευή* des Sabbats zugleich der erste Feiertag war, welcher auch *σάββατον* genannt werden konnte. Diese Anschauung findet ihre Bestätigung in Mk 15, 42 ... *παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον*[1]).

Spitta und seine Anhänger haben also zu voreilig geschlossen, wenn sie auf Grund der chronologischen Angaben speziell des Johannes-Evangeliums den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu leugnen wollten. Ebensowenig ergibt sich das aus der Tatsache, daß bei Jo 6 von einer Beziehung des Abendmahles zum Passahessen nicht die Rede ist. Es lag eben hier kein Grund vor, diesen Passahcharakter zu betonen. Im übrigen muß Spitta selber zugestehen, daß Jo 19, 36[2]) dem Verfasser eine Parallele zwischen Jesus und dem Passahlamm nicht fern gelegen habe, was denn auch unzweideutig aus der genannten Stelle hervorgeht.

Mit Recht hat dagegen Spitta die Hypothese vom antezipierten Passah bekämpft, wenn auch die von ihm angeführten Gründe nicht durchschlagend sind. Haupt[3]) hält eine Antezipation deswegen nicht für möglich, weil „die Priester eine solche ungesetzliche Schlachtung eines Passahlammes nimmermehr zugegeben haben würden“[4]). Es ist ihm entgegengehalten worden, daß die Schlachtung einer so großen Anzahl von Passahlämmern unmöglich an einem Tage habe stattfinden können. Aber deswegen ist noch nicht sicher, daß sie auch am gleichen Abend noch gegessen wurden[5]). Schanz hat übrigens die nicht unberechtigte Ansicht ausgesprochen, das Schlachten der Lämmer zu Hause sei später wegen der großen Anzahl[6]) wahrscheinlich gestattet worden[7]). In diesem Falle wäre

---

[1]) Vgl. N. Schmidt, The charakter of Christ's last Meal 8.

[2]) *Ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.* [3]) Vgl. Beer, Mischna Pesach 95.

[4]) Die ursprüngliche Form 21; vgl. hierzu auch Winer, Biblisches Real-Lexicon.

[5]) Chwolson meint, die Passahlämmer seien im Todesjahre Jesu schon am 13. Nisan geschlachtet worden, weil man mit dem Braten derselben am Freitag abend vor dem Anbruch der Abenddämmerung kaum fertig geworden wäre (a. a. O. 12 f.). Das beweist aber nichts für die Zeit des Essens derselben.

[6]) W. Berning, der die Angaben Flav. Jos. (Bell. jud. VI 9, 3) mit Recht als unglaubwürdig betrachtet, schätzt sie auf 20000—25000. Vgl. Die Einsetzung der hl. Eucharistie 221—222. Vgl. hierzu Beer, Mischna Pesach 51 f.

[7]) P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matth., Freiburg 1879, 510. Vgl. Beer, Mischna Pesach 54.

die Feier des Passah für den 13. Nisan noch viel mehr ausgeschlossen; denn auf die Einhaltung des richtigen Zeitpunktes für das Essen wird man viel größeres Gewicht gelegt haben als auf die Schlachtung durch die Priester, die sich ja als unmöglich erweisen mußte[1]). Es ist daher auch unverständlich, wie Haupt sich so auf das Johannes-Evangelium festlegen kann, daß dessen Zeitbestimmung auch dann „fast ebenso" ausschlaggebend wäre, wenn es ganz unecht wäre. Im übrigen hätte er zuerst einwandfrei zu beweisen, daß ein wirklicher Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern besteht. Wir haben gesehen, daß dies nicht zutreffend ist. Es ist auch unwahrscheinlich, daß Jesus mit Berufung darauf, der Herr des Sabbats zu sein, eigenmächtig das Mahl antezipiert hätte; denn es ist, wie Belser bemerkt, undenkbar, daß Jesus absichtlich eines Verstoßes gegen das jüdische Gesetz sich schuldig machen wollte, der seinen Gegnern zur Anklage hätte dienen können[2]). Wollte Jesus ein Passah feiern, so mußte er sich sowohl an die Zeit, wie an den Ritus desselben, wenigstens in der Hauptsache halten, mochte er nun „Herr des Sabbats sein" oder nicht. Es findet sich aber bei den Juden keine Spur von einem Vorpassah[3]). Und Nösgen macht auch darauf aufmerksam, daß nach dem Alten Testament (Ex 12, 10; 34, 25; Nm 9, 12 ff.; Dt 16, 4) das Passahessen so ausschließlich allein in der Nacht des 14. zum 15. Nisan stattfinden durfte, daß selbst für die Nachfeier der 14. des folgenden Monats Ijjar der gebotene Tag blieb[4]). Man kann daher R. Schäfer nur beistimmen, wenn er meint, es möchte an der Zeit sein, diese Hypothese endlich endgültig aufzugeben[5]).

Noch eine Reihe von andern Argumenten sind von den verschiedenen Kritikern herbeigeschafft worden, speziell um die Unmöglichkeit der Kreuzigung Jesu am 15. Nisan zu erweisen, und daraus die Richtigkeit der Johannes-Chronologie zu folgern.

---

[1]) Die Schlachtung fand zwischen 3—5 Uhr nachmittags statt. Vgl. Beer, a. a. O.; Jos. Bell. jud. VI 9, 3. [2]) Die Geschichte des Leidens 138.

[3]) Vgl. R. Schäfer, Das Herrenmahl 89; Clemen, Hefte zur Christlichen Welt 1898, Nr. 37, 25. [4]) Geschichte Jesu Christi 1891, 578.

[5]) A. a. O. 91. J. Schneid (Der Monatstag des Abendmahles und Todes unseres Herrn Jesus Christus, Regensburg 1905) meint, Jesus habe nach den Synoptikern und nach Johannes das Passah am 13. Nisan, nach „galiläischer Auslegung" gefeiert, die Hierarchen aber am 14. Nisan, nach „jüdischer Auslegung" des Passahtages, d. h. am Ende des 14. Nisan, Jesus dagegen am Anfange dieses Tages. Diese Auslegung scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein.

Vor allem ist mehrfach das Verbot des Waffentragens an einem Feiertag geltend gemacht worden, so von Chwolson, W. Brandt, Clemen, Goetz usw. Eine diesbezügliche Verordnung findet sich auch in Mischna Schabbath VI 2 und 4[1]). Man hat versucht, dieser Konsequenz durch die Annahme zu entgehen, Jesus sei von römischen Soldaten unter Beisein von nichtwaffentragenden Juden verhaftet worden[2]), in welchem Falle in dem ὄχλος (Mt 26, 47 und Parallelen) die römische Kohorte inbegriffen wäre[3]). In dieser Auskunft liegt aber nur eine scheinbare Lösung. Dasselbe gilt von dem versuchten Nachweis, die ὑπηρέται[4]) der Hohenpriester seien Sklaven gewesen. W. Brandt, der dieser Frage noch einmal eine eingehende Untersuchung gewidmet hat, glaubt die Abweichungen des Johannes-Evangeliums mit einer besondern Tendenz dieses Berichtes erklären zu können[5]). Doch damit ist nicht viel gewonnen. Alle diese Reflexionen erweisen sich als nutzlos angesichts der Tatsache, daß Petrus ein Schwert trägt (Jo 18, 10; Lk 22, 50; Mk 14, 47; Mt 26, 51). Die Frage kann also nur die sein: Bestand zu dieser Zeit das angebliche Verbot des Waffentragens an hohen Festtagen, und zwar in der rigorosen Form, daß daraus auch die Unrichtigkeit der synoptischen Berichte geschlossen werden könnte? Es wäre nun vorerst von Wichtigkeit zu wissen, ob jenes in der Mischna enthaltene Verbot zur Zeit Christi Geltung besaß[6]). Das wird im einzelnen schwer nachzuweisen sein. Auch Chwolson hat diese Schwierigkeit empfunden[7]).

---

[1]) Goldschmidt, Der Babyl. Talmud[2], Leipzig 1906.

[2]) Aberle, Die Berichte der Evangelien über Gefangennehmung und Verurteilung Jesu, Theologische Quartalschrift LIII (1871) 3—63. So auch Schanz, Hengstenberg u. a. Dagegen: B. Weiß, a. a. O.

[3]) Vgl. Nösgen, Geschichte Jesu Christi 1891, 580. Dagegen B. Weiß, Evangelium des Johannes 1885, 663 A.

[4]) Jo 18, 3. 12. ὑπηρέται heißt ursprünglich „Ruderer", die allerdings gewöhnlich Sklaven waren. Allein aus keiner neutestamentlichen Stelle ist ersichtlich, daß das Wort diese Bedeutung neben der gewöhnlichen „Diener" noch behalten habe.

[5]) Die Evangelische Geschichte 138 ff.; vgl. Nösgen, a. a. O.

[6]) W. Brandt beruft sich hierfür auf Philo: De Emigratione Abrahami, Mangey I 450 und Jos. Flav. Ant. III 10, 6 und XIII 8, 4. Vgl. Evangelische Geschichte 285—286.

[7]) Es könnte hierein ganz wohl auch eine Entwicklung vor sich gegangen sein bis zur Fixierung der rabbinischen Interpretationen. Eine solche zu leugnen, hätten jene das geringste Recht, welche die Entwicklung des Urchristentums zum „Paulinismus" in zwei Jahrzehnten für möglich halten.

Wenn er zwischen dem Buchstaben und dem Geist der Mischna unterscheiden will, so folgt daraus eben gerade, daß sie verschiedener Auslegung fähig war, und Chwolson weist selbst auf derartige auseinandergehende Interpretationen hin. Auch konnte z. B. die notwendige Ausübung eines Gebotes den Sabbat verdrängen דוחה את השבת. Fiel das Passahfest auf den Sabbat, so war es nach Ansicht einzelner rabbinischer Gelehrten sogar erlaubt, die Passahlämmer zu schlachten, allerdings galt dies nach Chwolson erst in der Mischnazeit als Regel. Auch das Ausfegen des Sauerteiges war in diesem Falle erlaubt. Sodann ist zu beachten, daß an Feiertagen die Ruhe weniger streng war als am Sabbat[1]). Dafür spricht ja schon die Ausnahme bezüglich der Speisenbereitung (Mischna, Beza V 2). Allerdings scheint der Unterschied auf diese Ausnahme sich zu beschränken[2]). Aber mochte das Waffentragen zu dieser Zeit auch verboten sein[3]), so ist es „ebenso sicher" . . . „daß die Ausübung der Polizei an Feiertagen durch jenes Verbot nicht unmöglich gemacht sein konnte"[4]). Es lag ja ohnedies die Gefahr eines Aufstandes bei diesem Anlaß nahe. Ein solcher ist, wie es scheint, am Passahfeste wiederholt von den Römern gefürchtet worden, oder wirklich eingetreten[5]). Zweifelsohne mußte für die Aufrechterhaltung der Ordnung während dieser Festtage, an denen so viel fremdes Volk zusammenströmte, entsprechend gesorgt werden.

Ebenso wird u. a. von W. Brandt, Heitmüller[6]) mit Unrecht aus Mischna, Beza V 2 gefolgert, daß wegen der stattgehabten Gerichtssitzung der 13. Nisan als Abendmahlstermin anzusetzen sei. Übrigens muß ersterer selbst zugestehen, es sei nur das „förmliche Gericht halten" unter dem לא דנין zu verstehen. Schenkel[7]) meint, daß solche Verbote für die Zeit Jesu noch nicht gegolten

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II[3] (1898) 475. Nach Maimonides war dies auch die Auffassung der Schule des Hillel. Vgl. Pölzl, Kommentar zu den vier hl. Evangelien IV (Graz 1892) 47. Vgl. Jos., Bell. jud. II 17, 20; 19, 2. [2]) Vgl. Ex 12, 16; Lv 23, 7; Nm 27, 18. 25.

[3]) Vgl. auch Clemen, Hefte z. Christlichen Welt, Nr. 37; Heitmüller, Taufe und Abendmahl 47.

[4]) Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1899, 143.

[5]) Jos. Flav. Ant. 17, 9, 3; 20, 5, 3; Bell. jud. 1, 4, 3. Im übrigen hat man, wie Schürer (a. a. O. II 478) bemerkt, seit der Makkabäerzeit begonnen, auch am Sabbat das Schwert zu nehmen zur Verteidigung.

[6]) A. a. O. Vgl. auch Goetz, Die Abendmahlsfrage 129. Vgl. hierzu auch Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1911, 130 ff.

[7]) Bibellexikon I 14 f.

und verweist hierfür auf Mt 12, 14; Mk 3, 6; Lk 4, 29; 6, 1; Jo 7, 32. 44; 9, 13 f. 34; 10, 39. Chwolson mag recht haben, daß es sich an diesen Stellen nirgends um ein eigentliches Gerichthalten handelt. Aber auch die hier in Frage stehende Gerichtssitzung war „ebensowenig eine öffentliche, wie jene am 12. Nisan, vielmehr eine außerordentliche, nächtlicherweile in der Privatwohnung des Kaiphas abgehaltene“ [1]). Auch Schmiedel will die Möglichkeit eines Verhörs — denn darum handelte es sich ja auch in erster Linie — durchaus zugestehen. Als Vorbereitung einer Anklage bei Pilatus vermag es auch W. Brandt nach ihm nicht zu beanstanden[2]); das endgültige Urteil hat ja Pilatus gesprochen. Sodann ist für die Auffassung der Juden auf Jo 16, 2[3]) (vgl. 11, 49 f.) zu verweisen. Schmiedel zweifelt nicht daran, daß „die Mitglieder des Synedriums sogar positive Gesetzesübertretungen mit ihrem Scharfsinn zu rechtfertigen gewußt hätten“ [4]). Übrigens meint er, wären sie bei einer bloßen Auslieferung an Pilatus nicht verantwortlich gewesen für eine allfällige Profanation eines sabbatgleichen Tages. Ähnlich urteilt auch R. Schäfer mit Rücksicht auf Jo 16, 2: „Die nächtliche Gefangennehmung, das eilige Verhör, die am frühesten Morgen geschehene Überlieferung an Pilatus, alles das sollte nur eine Schilderhebung des Volkes zugunsten Jesu im Keime ersticken. Man kam der Masse zuvor; erfuhr sie das Unerhörte, so war alles geschehen, die Synedristen konnten mit einem Schein des Rechtes die drohenden Scharen an den Pilatus weisen, der die Sache in Händen habe“ [5]). Es handelte sich für die Synedristen um Sein oder Nichtsein, da das Volk bereits in großen Scharen Jesus anhing und so ihre Sache auf das schwerste bedroht war. Gegenüber dieser Tatsache konnte ein Bedenken überhaupt nicht mehr aufkommen. Dieser Einwand kann daher, wie J. Zahn bemerkt, „als beseitigt“ [6]) betrachtet werden.

---

[1]) Belser, Die Geschichte des Leidens 140; vgl. Pölzl, Kommentar zu den vier Evangelien IV 48. Er schließt aus Sanhedrin c. 10, daß Gerichtssitzungen an Sabbat- und Feiertagen tatsächlich abgehalten wurden: In sabbatis et in diebus festis considebant in antemurali.

[2]) Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1899, 142.

[3]) *Ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.* Vgl. J. Zahn, Geschichte des Leidens Jesu I² (1903) 133, in: Grimms Leben Jesu. [4]) A. a. O. 142.

[5]) Das Herrenmahl 86. Vgl. Belser, Die Geschichte des Leidens 140.

[6]) A. a. O. 133. Hier ist auch die wichtigste Literatur über diese Frage zusammengestellt.

Nicht anders verhält es sich mit dem Bedenken wegen der Kreuzigung an einem hohen Festtag, die ja übrigens von römischen Soldaten vollzogen wurde. N. Schmidt, der mit Schürer an dem Unterschied zwischen Feiertag und Sabbat für die Zeit Jesu festhält[1]), meint mit Recht, die Kreuzigung eines politischen Verbrechers an einem dieser Festtage durch die römischen Soldaten habe die Synedristen und die Juden überhaupt nicht mehr beunruhigen können in ihrem Gewissen als die erzwungene Kreuztragung durch Simon, den Fremden aus Kyrene[2]). Übrigens ist in der Mischna (Synhedrin X 4) eine Erklärung von R. Aqiba mitgeteilt, wonach[3]) falsche Lehrer, Propheten und Zeugen sowie Verführer des Volkes nicht sofort getötet, sondern nach Jerusalem transportiert werden sollen, wo man sie bis zu einem der Wallfahrtsfeste[4]) aufbewahren und am Feste töten solle. R. Juda erklärte allerdings demgegenüber: Man töte gleich am Orte, wo das Urteil gefällt worden und sende Berichte nach allen Gegenden von dem, was geschehen, denn es heiße nicht: „Alles Volk soll es sehen", sondern „alles Volk soll es hören". Hieraus erhellt aber soviel, daß man die Unmöglichkeit einer Vollstreckung des Urteils nicht behaupten darf.

C. G. Goetz hält auch das Kaufen von Leinwand[5]) und Zubereiten von Salben und Spezereien[6]) durch die Frauen für unvereinbar mit dem Festtag. Schmiedel möchte hier bei Lukas einen Irrtum in der Berichterstattung über einen Nebenpunkt erblicken[7]), Schäfer jedoch hält das einmalige Kaufen in einem eiligen Falle, wie hier, für gestattet (Mk 15, 42. 46; Lk 23, 54).

---

[1]) „In general it may be said, that the distinction between a feast-day and a sabbath-day still discussed in later times must have been quite marked in the time of Christ." The charakter of Christ's last meal 8. Belser weist hierfür auch auf Jo 19, 31 hin. A. a. O. 143.

[2]) A. a. O. 9.

[3]) Auf Grund von 5 Mos 17, 13; vgl. W. Brandt, Die Evangelische Geschichte 286.

[4]) L. Wagener hat mit Unrecht בדגל auf die Festzeit, nicht auf den Festtag deuten wollen. De Talmud en de oudste geschiedenis van het christendoom, Amsterdam 1884. Dagegen hat sich u. a. M. Joël geäußert: Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts 59. Auf jeden Fall geht es nicht an, aus dem בדגל = Festzeit gerade den eigentlichen Festtag auszuschließen. [5]) Mk 15, 46.

[6]) Vgl. Lk 23, 56; vgl. dagegen Mk 16, 1. W. Brandt hält diese Angaben ganz grundlos für eine Fiktion: Markus habe vergessen oder nicht gewußt, daß Feiertag war. A. a. O. 287. [7]) A. a. O. 143.

da überdies nur eigentliche Werktagsarbeit verboten gewesen sei (Ex 12, 16; Lv 23, 3 ff.) und die Beerdigung nach Dt 21, 23 vor dem Sabbat stattfinden mußte[1]). War letzteres der Fall, so kann vernünftigerweise auch kein Zweifel mehr bestehen, daß ein Arbeitsverbot hierbei nicht mehr in Betracht kommen konnte. Übrigens heißt es in der Mischna: „An einem Toten darf man alles tun, was nötig ist“[2]). Jesus mußte aber gerade des Sabbats wegen beerdigt werden. Die hierzu nötige Arbeit konnte also sehr wohl verrichtet werden[3]).

Mit Unrecht hat Chwolson das *ἐρχόμενος ἀπ᾽ ἀγροῦ* (Mk 15, 21) gegen die synoptische Chronologie ausgespielt. Es ist eine bloße Vermutung, daß es dem בא מן השדה entspreche, worunter man „in der Regel“ verstehe: Von der Arbeit kommen[4]). Belser[5]) hält den Simon von Kyrene wegen seines griechischen Namens für einen Heiden, und W. Brandt möchte in ihm einen Kaufmann sehen, der zum Feste nach Jerusalem gekommen. Sei dem wie es wolle, jedenfalls kann *ἀπ᾽ ἀγροῦ* ebensowenig „vom Acker“ heißen wie Mk 16, 12 *εἰς ἀγρόν*[6]) „auf den Acker“. Somit ist auch der aus dieser Angabe gezogene Schluß verfehlt; für die Richtigkeit der Johanneischen Chronologie ergibt sich hieraus nichts.

Ebensowenig kann sich Spitta auf das Petrusevangelium berufen, um den 13. Nisan als Tag des letzten Mahles Jesu zu erweisen[7]). Nach der genannten apokryphen Schrift wäre nämlich Jesus *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν* gestorben[8]).

---

[1]) R. Schäfer, a. a. O. 87. Es ist unrichtig, was Beer (Mischna, Pesach 93) sagt, daß an diesem Tage die Kramläden geschlossen sein mußten. Vgl. Goldschmidt, Babyl. Talm. Mischna, Beza 3, 8,

[2]) Mischna, Schabbath 23, 5

[3]) Vgl. auch hier Jo 19, 31. Nach Mischna, Beza 3, 7 ist sogar erlaubt, am Festtag beim Metzger Fleisch zu holen, allerdings darf es nicht bezahlt werden.

[4]) A. a. O. 9. Vgl. Spitta, a. a. O. 241; Beer, a. a. O. 93.

[5]) Die Geschichte des Leidens 139.

[6]) . . . *δυσὶν ἐφανερώθη . . . πορευόμενος εἰς ἀγρόν.* W. Brandt, Die Evangelische Geschichte 170—171. Nösgen (a. a. O. 579) meint wegen der frühen Tagesstunde, er komme aus der Umgebung von Jerusalem, da nicht alle in der Stadt bleiben konnten. Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXXVI 630) läßt ihn von einem Spaziergang kommen.

[7]) Nach O. Holtzmann (Leben Jesu 1901, 313) kann es „gar keine Frage sein, daß hier Johannes und das Petrusevangelium . . . im Rechte sind“.

[8]) Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus 3—5.

Es ist aber nicht einmal sicher, daß im Petrusevangelium der 14. Nisan als Kreuzigungstag gemeint ist[1]). Zudem muß selbst Spitta zugestehen, daß diese Schrift „auf eine Tradition" zurückweise, „welche der im vierten Evangelium benutzten verwandt"[2]) sei. Es genügt auch vollkommen, daß diese Gemeinsamkeit der Tradition im allgemeinen hervortritt; einzelne „Widersprüche" dagegen sind hier nicht entscheidend. Ist doch nach Robinson, Zahn[3]), v. Schubert[4]) u. a. das Petrusevangelium „eine im Dienste bestimmter Sonderinteressen stehende Verarbeitung des Stoffes der Evangelien"[5]). Ebensowenig Berechtigung hat Spittas Berufung auf das sog. Didaskalia-Evangelium, demzufolge die Synedristen „im Interesse einer durch das Volk nicht gestörten Verhaftung Jesu"[6]) das Passahmahl drei Tage früher angesetzt hätten, also auf den 11. Nisan, den dritten Wochentag. Darnach wäre der Freitag der offizielle Passahtag gewesen[7]). Spitta scheint aber diese Angabe selber nicht für bedeutungsvoll zu erachten, da es „nicht wohl zu bezweifeln"[8]) ist, daß diese Schrift in nahem Verwandtschaftsverhältnis zum Petrusevangelium steht. Auch Harnack hat diese „törichte Geschichte" von der Verlegung des Passahmahles gebührend zurückgewiesen[9]). Der Versuch, bezüglich des Abendmahlstermins einen Widerspruch zwischen den synoptischen und den Johanneischen Angaben zu erweisen, darf also füglich als gescheitert betrachtet werden. Mit zweifelloser Sicherheit bezeichnen die Synoptiker den 14. Nisan als Datum für das letzte Abendmahl: (Mk 14, 1; 14, 12 [*Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*]; 15, 42; Mt 26, 17—19 [*Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*]; Lk 22, 7 [*Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τ. π.*]). Hieran läßt

[1]) Vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen IX. Bemerkungen zum Fragment des Petrus-Evangeliums.

[2]) Die urchristlichen Traditionen 242. Nach Harnack ist dies wahrscheinlich (T. u. U. IX l. c.).

[3]) Neue Kirchliche Zeitschrift II (1893) 162.

[4]) Die Composition des Pseudopetrinischen Evangelien-Fragmentes, Berlin 1893, 40—48.

[5]) Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I² 526. Auch Belser bezeichnet das Petrus-Evangelium als tendenziöses Machwerk, auf das man sich „nie und nimmer in der Frage nach dem Todestage" Jesu berufen kann. Die Geschichte des Leidens 151. [6]) A. a. O. 243.

[7]) Über das Didaskalia-Evangelium vgl. Resch, Agrapha 319 ff.

[8]) A. a. O. 243. [9]) Vgl. Bruchstücke 40.

sich nicht rütteln. Und mit Recht bemerkt Schmiedel angesichts dieser übereinstimmenden Berichterstattung: Haben „die drei ersten Evangelien in einem Punkte unrecht, der sich dem Augenzeugen so unauslöschlich eingeprägt haben muß, so weiß man wirklich nicht, wie auf sie und ihre Gewährsmänner überhaupt irgendwie Verlaß sein soll“ [1]). Mit Johannes [2]) bezeichnen die Synoptiker [3]) den Freitag als Tag der Kreuzigung. Das ist die zweite unbestreitbare Tatsache. R. Schäfer macht daher ganz richtig geltend, daß man hiervon ausgehen müsse [4]). Dieser Freitag ist nach den Synoptikern der 15. Nisan, während einige Äußerungen des vierten Evangelisten den Anschein erwecken, als ob Johannes hier auf den 14. Nisan hindeuten wolle. Gegenüber der Tatsache der übereinstimmenden Angabe des Wochentages vermögen sie jedoch nicht zur Geltung zu kommen und empfiehlt sich ihnen gegenüber die höchste Reserve. Wenn auch die Schwierigkeit, diese scheinbare Gegensätzlichkeit zu lösen, keine geringe ist, so sind doch die hier in Frage kommenden Punkte viel zu unsicher, als daß sie als entscheidende Faktoren in Betracht gezogen werden könnten. Kein einziges einwandfreies Argument kann gegen die synoptische Tradition beigebracht werden. Eine wirkliche Abweichung in der Zeitbestimmung bei den Synoptikern und dem vierten Evangelisten ist ja zum voraus sehr unwahrscheinlich. Über dieses hochwichtige Ereignis im Leben Jesu konnten die Apostel und Jünger jedenfalls nicht zweierlei Auffassungen haben [5]). Auch W. Brandt, der in seiner maßlosen Kritik sowohl die synoptische wie die Johanneische Datierung als geschichtlich unhaltbar bezeichnet, muß die Übereinstimmung bezüglich des Wochentages zugestehen [6]). Steht dieser aber nach beiden Tra-

---

[1]) Protestantische Monatshefte 1899, 142.

[2]) Jo 19, 31: *Ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν*; vgl. W. Brandt, Die Evangelische Geschichte 582.

[3]) Mt 27, 62: *Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν*; Mk 15, 42: *καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή*; Lk 23, 54: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς.*

[4]) Das Herrenmahl 55. Vgl. van Bebber, Biblische Zeitschrift, Freiburg 1904, I. H. 76: Zur neuesten Datierung des Karfreitags.

[5]) Es ist daher durchaus unverständlich, wenn R. Schäfer bezüglich dieser Frage meint, es sollen „nicht harmonistische Künste immer wieder versucht werden, deren Erfolg bisher wenigstens ein befriedigender nicht genannt werden“ könne. Das Herrenmahl 66.

[6]) Belser sagt geradezu: „Johannes stimmt mit der Darstellung der Synoptiker auf das Akkurateste zusammen“. Die Geschichte des Leidens 140.

ditionen fest, so kann dank der unzweideutigen Angaben Mk 14, 12 und Parallelen über das Datum kein Zweifel mehr bestehen. Die synoptischen Angaben bestehen zu Recht, und es ist durchaus verfehlt, mit Berufung auf die Chronologie den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu zu leugnen.

Man hat auch versucht, aus den wirklichen und angeblichen Hinweisen auf das Passahmahl, wie sie sich in den uns vorliegenden Berichten finden, Widersprüche gegen den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu zu konstruieren. In dem *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* 1 Kor 11, 24 ist zwar nach Spitta „deutlich genug“ [1]) auf den Anschluß der Stiftung Jesu an das Passahmahl hingewiesen, und noch sicherer ist dies nach ihm bei Lukas der Fall, wo die Mahlzeit als feierlicher, religiöser Akt zur Darstellung komme. Jedoch soll bei Mt-Mk nichts auf ein Passahmahl hindeuten. Direkt dagegen spreche im Gegenteil hier vorerst die Judasszene, für die bei den streng aufeinander folgenden liturgischen Akten kein Raum übrig sei: es sei unwahrscheinlich, daß Jesus den Judas zum Fortgehen vor dem Ende des Passahmahles veranlaßt habe; auch werde Jesus am Anfange des Mahles, bei dem er als Hausvater fungierte, kaum die Neigung verspürt haben, die Rede auf den Verräter zu bringen. Sodann lasse sich die Aufforderung Mt 26, 27 (vgl. Mk 14, 23) *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* nicht wohl verstehen, wenn es ein Passahmahl gewesen sei [2]), weil sie „von vornherein für das ganze Mahl von Jesus alles Trinken ausschließt“. Weiterhin finde bei allen Abendmahlsberichten, wie auch bei den Erzählungen über die wunderbaren Speisungen (Mt 14, 19; 15, 36; Mk 6, 41; Lk 9, 16) und beim Brotbrechen (*κλάσις τοῦ ἄρτου* Lk 24, 30) durch den Auferstandenen in Emmaus das *εὐλογεῖν* vor dem Brechen des Brotes statt, während beim Passahmahl die umgekehrte Reihenfolge beobachtet werde [3]) (Berachot VI 1). Auch würde Jesus bei einem Passahmahle die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* nicht über das Brot, sondern das Passahlamm gesprochen haben, wie schon Rückert geltend gemacht [4]), und für das Blut, das der Kelch symbolisiere, fehle es an einer Parallele beim Passah-

[1]) A. a. O. 232.

[2]) So auch Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 331 ff. Vgl. Spitta, a. a. O. X 239.

[3]) Vgl. hierzu Clemen, Hefte zur christlichen Welt (1898) Nr. 37, 25.

[4]) So auch W. Brandt, a. a. O. 294.

mahle, weil ja das Blut nicht auf den Tisch kam[1]). Alle diese Einwände hätten natürlich nur dann eine Berechtigung, wenn die von Spitta, W. Brandt usw. gemachte Voraussetzung zutreffen würde, daß die eucharistische Feier und das letzte Mahl nur einen einzigen Akt ausmachen. Dieser Annahme widersprechen aber die namhaftesten Forscher, wie Weizsäcker, Zahn usw.[2]). Spitta und seine Anhänger gehen also viel zu weit, wenn sie zum voraus Jesu eigentliche Abendmahlshandlung mit dem Passahmahl identifizieren. Erweist sich diese Hypothese als falsch, fallen alle diese Einwände dahin. Anderseits muß man aber auch wieder bedenken, daß, wie Réville bemerkt, die Berichterstatter nicht die Absicht haben, ein Passahmahl zu schildern, sondern die Bedeutung des Mahles überhaupt[3]). Die mangelnden Hinweise auf das Passahritual erklären sich daher leicht, weil die von Jesus vorgenommene besondere eucharistische Handlung in den Vordergrund geschoben wird, während das Passahmahl bloß als erklärender Hintergrund dargestellt wird[4]). Es ist ja auch von kritischer Seite der Vorschlag gemacht worden, nicht allzu genau nach den Parallelen zu dem Passahmahle zu forschen. Schon Lobstein hat in seiner vielgenannten Schrift: „La doctrine de la Sainte Cène" den Gedanken ausgesprochen, Jesus habe sich nicht sklavisch dem Passahmahl-Ritus unterworfen[5]), und Seeberg tritt gerade auf Grund des Verlaufes des Passahmahles, wie er in unsern Berichten dargestellt

---

[1]) Wellhausen (Zeitschrift für Neutestamentl. Wissenschaft [1906] 182) hat darauf verwiesen, daß *ἄρτον ἔκλασεν* steht, statt *ἄζυμα*. Der Einwand entbehrt der Originalität, die ihm W. zuzuschreiben scheint. Schon die Griechen haben ihn erhoben gegen den Passahcharakter. Vgl. opp. Joa. Dam. (Migne S. g. 94. 367 ff.). J. Zahn bemerkt hierzu: „Bis zu welchem Grade das ruhige und gesunde Urteil von der Tendenz getrübt werden kann, zeigt beispielweise der Versuch der Griechen, aus dem evangelischen Bericht *λαβὼν ἄρτον* usw. einen Schluß auf den Tag des Mahles zu machen, weil es nämlich nicht laute „*λαβὼν τὰ ἄζυμα*". Leben Jesu, Grimm-Zahn VI 101; vgl. übrigens Lk 24, 30.

[2]) Dieser Frage ist das folgende Kapitel gewidmet.

[3]) „Il ne leur importait guère de montrer que ce repas avait bien été un repas pascal dans les règles." J. Réville, Les Origines LVII 24.

[4]) Vgl. Clemen, Hefte zur Christlichen Welt 1898, Nr. 37, S. 25. Auch Beer (Mischna, Pesach III. Pascha und Abendmahl) hat dies ganz außer acht gelassen. Vgl. a. a. O. 92 ff.

[5]) Vgl. a. a. O. 49. Seither hat Lobstein allerdings seine Ansicht geändert. Vgl. Theologische Literaturzeitung 1896, Nr. 21.

ist, für den Passahcharakter ein[1]). Jesus hat aber nach ihm das Passahritual in freier Weise benützt. Letzteres braucht übrigens nicht einmal angenommen zu werden. Jesus hat doch offenbar seine eucharistische Handlung nach dem Mahle oder ganz gegen Ende desselben vorgenommen[2]). Ebenso entscheidet sich Jülicher für die Richtigkeit der synoptischen Angaben. Die „gestörte Reihenfolge" ist für ihn nicht entscheidend. Spitta findet es ganz begreiflich, daß Paulus nichts über den Passahcharakter berichte, weil eine solche Andeutung durch seinen Bericht nicht gefordert war. Aber warum gibt er dies nicht auch in bezug auf Jo 6 zu? Auch darin mag er recht haben, daß das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (Lk 22, 20) und das *ὑμνήσαντες* (Mk 14, 26) nicht für den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu in Anspruch genommen werden könne, da auch bei gewöhnlichen, besonders sabbatlichen Mahlzeiten *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* getrunken worden sei und weil die Mahle in Israel immer mit Dankgebeten geschlossen haben. Aber ebensowenig beweisen sie natürlich etwas gegen den Passahcharakter. Daß Mt-Mk nur „den Eindruck einer gewöhnlichen Mahlzeit"[3]) erwecken, kann Spitta nur auf Grund seiner unnatürlichen Interpretation des Textes behaupten. Auf das Passahlamm hätte Jesus bei den Worten *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* hindeuten müssen (Spitta und Brandt), wenn dies seiner Absicht entsprochen hätte, oder wenn er die Anschauung der genannten Kritiker gehabt hätte. Die Aufforderung zum Trinken (Mt 26, 27), die Spitta als „eine höchst bedeutsame Abweichung"[4]) vom Passahritus bezeichnet, weil es für das ganze Mahl von Jesus das Trinken ausschließen würde, beweist nicht das, was Spitta will. Jesus hätte ganz wohl vor der Aufforderung an die Tischgenossen aus dem Becher trinken können. Übrigens müßte schon Lk 22, 15 einen solchen Schluß verbieten. Ebenso zweifelhaften Charakters ist die Folgerung, die W. Brandt aus der vermeintlichen „Unsicherheit des Brauches in Ansehung des Inhaltes des Bechers, ob Wasser- oder Weinmischung"[5]), gezogen hat, daß nämlich das Abendmahl nicht bei Anlaß eines Passahmahles, bei dem die Verwendung von Wein

[1]) Das Abendmahl im Neuen Testament 9 ff.

[2]) So übersetzt auch Zahn das *δείπνου γινομένου* „bei Gelegenheit eines Mahles" (Jo 13, 2); ähnlich ist auch das *ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν* Mt 26, 26 wiederzugeben. Das Evangelium des Johannes 525.

[3]) A. a. O. 237. [4]) A. a. O. 239.

[5]) Die evang. Geschichte 293.

selbstverständlich sei, gestiftet sein könne. Die angebliche Unsicherheit existiert überhaupt nicht. Die vernichtende Kritik, welche Jülicher[1]), Zahn[2]), Funk[3]), Grafe[4]) usw. der Harnackschen Wassertheorie zuteil werden ließen, hätte genügen können, Brandt auf dieses Argument verzichten zu lassen.

Auch Spitta zieht die Liturgie in den Kreis seiner Untersuchungen. Es ist nach ihm zweifellos, daß die Formen des Kultus der Entwicklung und Umgestaltung viel weniger zugänglich sind als mündliche (oder auch schriftliche) Überlieferung religiös bedeutsamer Vorgänge[5]). Er schwächt zwar die Bedeutung auch dieser Quelle für die Abendmahlsauffassung bedeutend ab: „Es ist ein verhängnisvoller Irrtum[6]), wenn man von der Voraussetzung ausgeht, die Liturgie für die Abendmahlsfeier sei wesentlich bestimmt durch den geschichtlichen Verlauf der Situation, in der Jesus jene bedeutungsvollen Worte sprach, und es ist ein methodischer Fehler, wenn man ohne weiteres die Züge des geschichtlichen Ereignisses in die Liturgie hineindeutet und umgekehrt die Züge dieser in jenes“ [7]). Solche Äußerungen müssen ernüchternd wirken auf denjenigen, welcher noch an die Möglichkeit der Feststellung geschichtlicher Tatsachen glaubt. Denn wenn der schriftlichen Überlieferung noch weniger Beweiskraft innewohnt, als der so gewerteten Liturgie, wo ist dann überhaupt noch irgend ein Verlaß auf eine historische Tradition. Ein wertvolles Zugeständnis glaubt indessen auch Spitta machen zu müssen. Wenn nämlich, so meint er, vor aller Untersuchung feststände, daß Jesu Handeln in der Nacht vor seinem Tode eine Stiftung bezweckt hätte, . . . dann möchte man die Liturgie wohl als einen geschichtlichen Bericht über den Verlauf der Vorgänge in der Nacht des Verrates betrachten und benützen dürfen“ [8]). Für Spitta steht allerdings dies nicht fest. Daß er aber damit im Unrecht ist und daher auch seine Skepsis dieser Quelle gegenüber keine sichere Grundlage hat, wird sich aus

---

[1]) Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 218 ff.

[2]) Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Neue kirchliche Zeitschrift 1892, 264 ff.

[3]) Die Abendmahlselemente bei Justin, Theol. Quartalschrift 1892, 642 ff.

[4]) Die neuesten Forschungen, Zeitschrift f. Theologie u. Kirche 1895, 101 ff.

[5]) A. a. O. 245.

[6]) „Verhängnisvoll“ vor allem für die Spittasche Auffassung!

[7]) Vgl. ebd. [8]) A. a. O. 245.

der Untersuchung über den Stiftungscharakter des Abendmahles ergeben.

Spitta kommt zunächst zu dem Resultat, daß die paulinische Liturgie nicht auf den Ursprung des Abendmahles aus dem Passahmahl schließen läßt[1]). Die Abendmahlsfeier in Korinth „findet häufig statt", nicht bloß einmal im Jahre. Ein Passahmahl ist auch ausgeschlossen durch 1 Kor 11, 21 *Ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει κτλ.* und „durch das Herbeibringen von verschiedenartigem Proviant durch die verschiedenen Teilnehmer an der Mahlzeit"[2]). In 1 Kor 11, 23 ist allerdings von einem Passah nicht die Rede, aus dem selbstverständlichen Grunde, weil Jesus nicht ein neues Passah gestiftet, sondern das alte abrogiert hat, was auch dem sonst so radikal urteilenden Eichhorn klar ist[3]).

1 Kor 10, 16 ist nach Spitta die einzige Stelle, bei der ein Anklang, aber auch nur ein scheinbarer an die Passahfeier vorhanden ist: *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*. Diese Anspielung sei aber deswegen belanglos, weil beim Passahmal der כוס הברכה als dritter Becher[4]) getrunken werde, während hier mit dem *ποτήριον εὐλογίας* der Eingangsbecher gemeint sei, der beim Passah nie diesen Namen geführt hatte[5]). Spitta sucht auch hier wieder nach dem Passahmahl, wo es überhaupt nicht zu finden ist[6]). Er

---

[1]) Vgl. a. a. O. 249.

[2]) A. a. O. 246. Spitta will in 1 Kor 11, 21 ff. mit Rücksicht auf 1 Kor 10, 16. 21 nichts anderes als ein jüdisches Genossenschaftsmahl erblicken. Daß sich jedoch dies aus der Voranstellung des Bechers in 10, 16 nicht schließen läßt, hat u. a. Schmiedel geltend gemacht. Handkommentar II 1 u. 2 162. Vgl. Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 1895, 948 usw.

[3]) A. Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament. Hefte zur Christlichen Welt 1898, Nr. 36, S. 21.

[4]) Vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1888, 30—36. Nach W. Brandt wäre es der erste gewesen. Evangelische Geschichte 302. Hierüber weiter unten.

[5]) J. Weiß macht geltend, daß auch bei gewöhnlichen und speziell bei sabbatlichen Mahlen ein „Becher des Segens" herumgereicht worden sei. Vgl. Meyers Kommentar zu 1 Kor[9] 1910, 257.

[6]) Dasselbe gilt bezüglich der Didache; auch hier geht es nicht an, aus der Voranstellung des *ποτήριον* c. IX 2 auf ein jüdisches Genossenschaftsmahl zu schließen, schon wegen IX 5: *μηδεὶς δὲ φαγέτω, μηδὲ πιέτω* und X 3: *τροφήν τε καὶ ποτόν*. Der Grund der Voranstellung ist ein ganz anderer. Vgl. Spitta a. a. O. 251. Heinrici betont wohl richtig, Paulus habe den Kelch zuerst genannt wegen der Bedeutung der Weinspende bei den Opfer- und

zeigt aber damit nur, in welch bedenkliche Widersprüche ihn seine Anschauung über das Abendmahl verwickelt. Allerdings muß er einräumen, daß dieser Name von dem dritten Passahbecher auf den Abendmahlskelch hätte übertragen werden können. Auch das muß Spitta zugestehen, daß das Fehlen von Beziehungen zum Passah bei Paulus vielleicht darauf zurückzuführen sei, „daß wir es mit der Abendmahlsfeier in einer heidenchristlichen Gemeinde zu tun haben“ [1]). Daraus ergibt sich aber ohne weiteres, daß die paulinische Liturgie nicht zum Zeugen gegen den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu angerufen werden darf.

Für diejenigen nun, welche den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu bestreiten, entsteht die schwierige Frage, wie man dazu gekommen sei, das Abendmahl mit dem Passah in Verbindung zu bringen. Nach W. Brandt ist dies erst nach der Zerstörung von Jerusalem geschehen. Paulus hat diese Umdeutung sich noch nicht zu eigen gemacht, „obgleich er 1 Kor 5, 7 nahe daran war“ [2]). Als die Juden keine Osterlämmer mehr essen konnten, da ihre Opferstätte zerstört war, seien Brot und Becher die vornehmsten Ingredienzen bei ihren Passahmahlzeiten gewesen. Damit sei nun auch die Ähnlichkeit zwischen diesem und dem Herrenmahl der Christen groß genug gewesen, um dieses im Rahmen der jüdischen Feier zur Darstellung zu bringen. In Wirklichkeit „lassen die Evangelisten Jesus das Passah begehen, nicht wie es in ihren Tagen gefeiert wurde“ [3]). Solchen haltlosen Vermutungen gegenüber braucht man nur auf den klaren Wortlaut der Berichte

---

Freundschaftsschmausen. Vgl. Das erste Sendschreiben an die Korinther 1880, 274. Jedenfalls ist es P. in 1 Kor 10, 16 nicht um die richtige Wiedergabe der Reihenfolge zu tun, und Schmiedel hat deswegen mit Recht auf 1 Kor 11, 26 hingewiesen. Vgl. Handkommentar II 1 u. 2 zu 1 Kor 162. Vgl. auch Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 1895, 948. Auch Harnack vermag keine Parallele zu erblicken zwischen Did. 9, 2 und Kor 10, 16. 21, schon wegen 1 Kor 11, 23, und es ist auch, wie Zahn zutreffend bemerkt, undenkbar, daß man in Kreisen, wo das Matthäusevangelium bekannt war, im Widerspruch mit diesem und allen neutestamentlichen Urkunden den Kelch vor dem Brote gesegnet und dargereicht habe. Vgl. Zahn, Forschungen III 293. Und wie konnte überdies eine solche Praxis spurlos wieder aus der Liturgie verschwinden?

[1]) A. a. O. 249. [2]) Evangelische Geschichte 297.

[3]) Vgl. ebd. Nach Andersen wäre die Erzählung vom Passahessen erst um 165 aufgetreten. Vgl. Das Abendmahl 87. Ebenso in: Zeitschrift für Neutestamentl. Wissenschaft 1906, 88. Vgl. Götz, a. a. O. 137 f.

zu verweisen, besonders Lk 22, 8, wo direkt von *θύεσθαι τὸ πάσχα* die Rede ist.

Ebenso fragwürdiger Natur ist W. Brandts Argument (gegen eine Beziehung zwischen Abendmahl und Passahmahl), daß „man in der nachweislich armen Muttergemeinde gewiß keinen Wein gehabt hätte“ [1]) und „daß schon damals Wein gar nicht vorkam“ [2]). Der letztere Punkt ist durch die oben zitierten Ausführungen Jülichers, Zahns usw. abgetan, der erstere wird überhaupt wenig Glauben finden. Brandt sucht ihm zwar dadurch Nachdruck zu verschaffen, daß er die *κλάσις τοῦ ἄρτου* Apg 2, 46 unter Hinweis auf 15, 21 und 20, 20 (*κατὰ πόλιν – κατ' οἴκους*) „von Haus zu Haus“ [3]) sich vollziehen läßt. Allein die angeführten Parallelen können hier schon wegen des Gegensatzes des *κατ' οἶκον* zu *ἐν τῷ ἱερῷ* nicht entscheidend sein; jedenfalls kann hier dieser Ausdruck ebensogut als „zu Hause“ gefaßt werden, wie auch Weizsäcker annimmt [4]). Diese Deutung drängt sich aber völlig auf aus dem Grunde, weil die kultischen Verrichtungen in bestimmten, gemeinsamen Versammlungslokalen vor sich gingen. Für diese kann aber der Mangel an Wein nicht mehr geltend gemacht werden. Brandt meint schließlich noch, Wein sei deshalb nicht gebraucht worden, weil ängstliche Seelen überhaupt nie einer Gemeinschaft beigetreten wären, deren eigentümlichster Brauch eine Praxis mit sich führte, die ihrem religiösen Gefühle widerstrebte, da die Juden, die an Jesus gläubig geworden waren, nach wie vor Fleisch und Wein auf der Tafel der Unbeschnittenen oder aus deren Händen als nicht koscher betrachteten [5]). Diese Behauptung ist durch die Tatsache widerlegt, daß überall Wein bezeugt ist. Dagegen können bloße Vermutungen und Rücksichten auf „ängstliche Seelen“ nicht ins Gewicht fallen.

Aber wie kam man denn endlich zur Verwendung von Wein? Brandt meint, reiche Leute haben in Korinth zu den Agapen, welche dem Herrenmahl vorhergingen, u. a. auch Wein mitgebracht. Die Sitte, nun auch den Becher des Segens mit Wein zu

[1]) Evangelische Geschichte 297. [2]) A. a. O. 298.

[3]) So auch H. Holtzmann, Comment. zum Neuen Testament I (Freiburg 1899) 336.

[4]) Vgl. Benselers Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch: *κατ' οἶκον* zu Hause, im Hause drinnen, ähnlich wie *κατὰ θάλατταν* zur See usw. Auch Knabenbauer (Comment. in act. apost. Curs. Script. Sacrae 64) entscheidet sich für „zu Hause“ im Gegensatz zu „im Tempel“. [5]) A. a. O. 298—299.

füllen, sei durch die Beziehung des Bechers auf das Blut Christi veranlaßt worden. So habe man dann auch in Rom, „nachdem hier Paulus gewirkt hatte, anstatt Wassers lieber von dem Weine in den symbolischen Kelch genommen", und das müsse hier Brauch geworden sein, „wenn anders Markus ein Römer war": denn nur unter dieser Voraussetzung habe dieser auch das letzte Abendmahl als Passah darstellen können[1]). Diese Hypothese beweist gerade das, was sie bekämpft. Die Judenchristen sollten sich geweigert haben, beim Abendmahl Wein zu trinken. Plötzlich aber, wie Paulus nach Rom kommt, lassen sie sich belehren. Warum war dies nicht schon anfänglich möglich? Und wenn gerade Paulus diese Änderung in der Praxis bewirkt hat, wie kann man ihm dann noch die Bekämpfung des Weingebrauches beim Abendmahl Röm 14, 21 unterschieben, wie das Brandt mit Harnack tut. Das ist eine unbegreifliche Inkonsequenz. Wie schnell hat doch Brandt seine emphatische Berufung auf die ängstlichen Seelen wieder vergessen! Und wenn, wie er meint, in Rom anfänglich das Abendmahl ohne Wein gefeiert worden ist, warum haben wir denn darüber gar keine Nachrichten?[2]) Und wie erklärt Brandt die Änderung der Praxis außerhalb Roms und Korinths? Irenäus, der die römischen und kleinasiatischen Verhältnisse kennt, weiß nichts von der genannten Praxis, ebensowenig Clemens Alex., der Griechenland, Palästina und Unteritalien bereist hat. Auch Tertulian kennt keinen derartigen Brauch innerhalb der Kirche. Und Abercius von Hieropolis, der berichtet, er habe Rom, Nisibis usw. gesehen, überall den Gottesdienst besucht, kennt nur „guten Wein und einen Mischtrank mit dem Brote"[3]). Gegen so klar bezeugte geschichtliche Tatsachen ist der Kampf aussichtslos.

Das zweite Stadium dieser Umdeutung des letzten Mahles Jesu in ein Passahmahl erblickt Brandt in der von den Evangelien und von der Lehre der zwölf Apostel vollzogenen Verschie-

[1]) A. a. O. 300. Die Behauptung, Jesus hätte auch Wasser zum Symbol des Blutes machen können, weil es „gleich diesem flüssig sei", möge bloß ihrer Absonderlichkeit wegen Erwähnung finden. Allerdings möchte auch er den Wein für ungleich besser geeignet halten wegen Gn 49, 11 (Traubenblut). Vgl. a. a. O. 300.

[2]) Es wäre ganz unmöglich, daß diese Gewohnheit so schnell und spurlos aus der Liturgie verschwunden wäre.

[3]) Vgl. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl. Neue kirchliche Zeitschrift 1892, 276.

bung des Bechers vom Schluß an den Anfang, die eine Folge der Adaption des letzten Mahles Jesu an die Ordnung des Passahmahles ist[1]). Diese Behauptung erscheint selbst Brandt etwas weitgehend; er fügt daher beschwichtigend bei: „Markus hat den überlieferten Text noch nicht geradezu umändern mögen, sondern sich damit begnügt, die feste Ordnung der einzelnen Momente in demselben aufzulösen“[2]). Matthäus hält sich ganz an Markus, bleibt also wie er auf halbem Wege stehen[3]). Bei Lukas jedoch finde sich diese Umstellung. Der textkritische Bestand desavouiert hier Brandt auf das schärfste, wie die vorausgehende Untersuchung gezeigt hat.

Brandt hat somit die von ihm angenommene Umbildung des ursprünglichen Herrenmahles zu einem Passahmahle in keiner Weise zu erklären vermocht. Schmiedel nennt seine Theorie mit Recht eine „kühne Konstruktion“[4]). Die Frage, wie die alten Christen das Abendmahl zu einem Passahmahl gemacht, hat Brandt durchaus nicht gelöst. Dagegen häuft er Widerspruch auf Widerspruch. Wie konnten denn die Heidenchristen in Korinth dazu kommen, nachträglich in dem *δεῖπνον κυριακόν* ein Passahmahl zu erblicken, und wie vor allem die Christen Palästinas, auf welche das Evangelium des Matthäus zurückweist, die in ihrer eucharistischen Feier mit Brot und Wasser, wie ja Brandt es voraussetzt, nicht die geringste Ähnlichkeit mit einem Passahmahl erkennen konnten? Wie sind sie überhaupt dann zur Verwendung des Weines gekommen? Diese Fragen läßt Brandt unbeantwortet. Zudem ist die den Evangelisten unterschobene Adaption des Abendmahles an das Passahmahl nicht so einleuchtend wie Brandt glauben machen möchte. Der erste Becher beim Passahmahl war nicht, wie er behauptet, der „Becher des Segens im ausgezeichnetsten Sinne“[5]). Dies war, wie Schmiedel richtig betont, der dritte Becher. Aus diesem Grunde hat auch Spitta an dieser Stelle (1 Kor 10, 16)

[1]) A. a. O. 302.

[2]) A. a. O. 300. Brandt liefert hier ein Kabinettstück einer tendenziösen Geschichtsauffassung: Markus erzählt, so sagt er, wie Jesus „das Brot brach, dann wie er den Becher darreichte; doch vermeidet Markus jedes Wort, woraus man schließen könnte, daß tatsächlich dieses erst nach jenem erfolgt sei“. Einem wirklich unbefangenen Leser genügt eine Darstellung geschichtlicher Tatsachen, wie sie bei Mk 14, 22 ff. sich findet.

[3]) A. a. O. 301.

[4]) Protestantische Monatshefte 1898, 127.

[5]) A. a. O. 302.

keinen Hinweis auf das Passah zugeben wollen[1]). Schmiedel jedoch will in dem *ποτήριον εὐλ.* einen Kunstausdruck sehen, der auffallend sei besonders deswegen, weil es dem „Brot, das wir brechen", entsprechender gewesen wäre, bloß zu sagen, „den Kelch, den wir segnen", mit Auslassung des *τῆς εὐλογίας*. Zudem habe Jesus nach I Kor 11, 25 „nach dem Essen" den Becher gereicht. Somit habe Paulus, der den jüdischen Ritus natürlich ganz genau gekannt habe, in Jesu letzter Mahlzeit ein Passahmahl gesehen, und „eine nachträgliche Voranstellung des Bechers würde die Übereinstimmung mit einem solchen nur zerstören, nicht herbeiführen"[2]). Im letzteren Punkte kann man Schmiedel nur beistimmen. Ob *ποτήριον τῆς εὐλ.* in Anlehnung an כוס הברכה gebildet ist oder nicht, kann dahingestellt bleiben; es ist dies m. E. wahrscheinlich. Jedoch ergibt sich daraus noch nicht mit Sicherheit, daß Paulus im letzten Abendmahl ein Passahmahl erblickt hat.

Die von Spitta behaupteten Widersprüche zwischen der Tradition P-Lk und Mt-Mk existieren, wie wir gesehen, nicht. Auch die paulinische Darstellung kann in keiner Weise als Instanz gegen den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu in Anspruch genommen werden. Die Entwicklung des Passahmahlgedankens, wie W. Brandt, Goetz u. a. sie annehmen möchten, erweist sich als unmöglich. Sie scheitert übrigens an den klar ausgesprochenen Tatsachen: Mt 26, 18. 19; Mk 14, 12. 15, speziell aber Lk 22, 14: *Ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα;* 22, 15: *Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.* Und es ist kein vernünftiger Grund vorhanden, die Zuverlässigkeit der synoptischen Berichterstatter in diesem Punkte anzuzweifeln[3]). Das Abendmahl knüpft, wie R. Seeberg bemerkt,

[1]) Auch Cornely meint, es fehle an einem hinreichenden Grund, in dem *ποτήριον εὐλογίας* eine Anspielung auf das כוס הברכה anzunehmen. Comment. in S. Pauli Ap. Epist. Cursus Script. S. 292. Haupt lehnt dies ebenfalls ab. A. a. O. 20, ebenso W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 238. Belser nennt es eine „leere Behauptung". A. a. O. 155.

[2]) A. a. O. 128. Zugegeben auch, die Evangelisten hätten erst nachträglich das Abendmahl auf Grund der Passahgedanken gedeutet, so wäre doch immerhin ausgeschlossen, daß sie die Schilderung für die Vorbereitung und Abhaltung des Passahmahles erfunden und in ihrem Bericht willkürlich eingetragen hätten.

[3]) Vgl. Encyclop. Biblica by Cheyne-Black II (London 1901) Art. Eucharist 1419. Vgl. N. Schmidt, The charakter of Christ's last meal 11: In fact, no valid reason exists for doubting the accuracy of the synoptic report, that Jesus celebrated the regular paschal supper, on the fourteenth Nisan. Vgl. S. 2. So auch Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 575. Das letzte

an das Passahmahl an, wie Jesus überhaupt alttestamentlicher Worte und Begriffe sich bediente, „weil er im Volke der Offenbarung lebte und in ihm wirkte“ [1]). Und nach R. A. Hoffmann muß es ja „als eine der für die neuere biblische Theologie fruchtbringendsten Methoden bezeichnet werden, unbeschadet der Originalität des Geistes Jesu, wo möglich für alles, was derselbe sprach und tat, einen alttestamentlichen Hintergrund zu suchen“ [2]). Allerdings ist er mit Kattenbusch[3]) der Ansicht: „Gesetzt auch, Jesus habe noch das vorschriftsmäßige Passah am 14. Nisan und zugleich das Abendmahl gefeiert, so würde sich daraus durchaus keine Notwendigkeit ergeben, neben der äußern auch eine innere Beziehung des letzteren zum Passahmahl anzunehmen“ [4]). Das ist jedenfalls richtig. Aber ebenso scharf muß betont werden, daß solche innere Beziehungen sehr naheliegend sind und nicht zurückgewiesen werden können, wenn bei den Einsetzungsworten unverkennbare Hinweise darauf sich finden. Auch R. A. Hoffmann findet es ganz natürlich, daß Jesus, wenn er in irgend einem besonderen Sinne seinen Jüngern noch Brot und Wein darreichen wollte, er dies doch bei resp. unmittelbar nach einem Mahle tat, welches zufällig wegen des Monatsdatums den Charakter eines Passahmahles trug[5]). Wenig einleuchtend aber ist seine weitere Behauptung, nur dann könnte man wirklich „mit größerem Rechte“ im Abendmahl Passahbeziehungen annehmen, „wenn Jesus gewußt oder gehofft“ hätte, „daß er noch eine Reihe von Tagen leben würde“ [6]). Diese Ein-

---

Abendmahl war geschichtlich „ohne Zweifel“ das Passahmahl; Eichhorn, Das Abendmahl i. NT. Hefte zur Christlichen Welt 1898, Nr. 36, 21; v. Orelli, in: Haucks RE Art. Passah; Hiller, Pastoral-Blätter 1899, 665; Perthes, Handlexikon für evang. Theologie² 1890 Art. Abendmahl. A. Lichtenstein, Des Apostel Pauli Überlieferung 32. W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 209—237. R. Schäfer (besonders ausführlich), Das Herrenmahl 53—191. Patry, Revue Chrétienne 1909, 525. J. G. Simpson in: Hastings Dictionary of the Bible, art. Eucharist 244 ff. F. Wieland, Mensa u. Confessio, München 1906, 17 ff. Fouard in Vigouroux' Dictionnaire de la Bible II (Paris 1895) a. v. Cène 408—417. J. Watterich, Das Passahmahl des Neuen Bundes, Baden-Baden 1889.

[1]) R. Seeberg, Das Abendmahl im NT 7.

[2]) Abendmahlsgedanken 69.

[3]) Das hl. Abendmahl, in: Christliche Welt 1895, Nr. 14, 318. So auch schon Rückert, Das hl. Abendmahl 23.

[4]) A. a. O. 70. [5]) A. a. O. 70.

[6]) Vgl. ebd. R. Schäfer macht dagegen mit Recht geltend, gerade das Gegenteil sei der Fall: Weil Jesus am Vorabend seines Todes steht, setzt

schränkung ist absolut unstatthaft, abgesehen von der besonderen Anschauung, welche ihr zugrunde liegt. Hoffmann vermag doch die in Lk 22, 15 ausgedrückte Absicht Jesu, das Passahmahl zu halten, nicht in Abrede zu stellen: *Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μετ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.* Damit ist die Zufälligkeit in der Wahl der Gelegenheit ausgeschlossen. Jesus offenbart ein besonderes Verlangen, mit seinen Jüngern noch einmal das Passahmahl zu essen, um so mehr, als er dies zum letzten Mal tut: *Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ κτλ.* Lk 22, 16. Wenn übrigens der Passahcharakter des letzten Mahles eine unzutreffende Annahme sein soll, hätte dann letzteres nicht viel besser auf einen der Mazzot-Festtage gepaßt? Sind zwischen Eucharistie und Passah keine äußern Beziehungen resp. Ähnlichkeiten zu konstatieren, so weist gerade dieser Mangel auf innere Beziehungen hin, weil eben Jesus diesen Anlaß dazu gewählt hat, um seinen Jüngern, wie Hoffmann sagt, „in irgend einem besonderen Sinne" Brot und Wein zu reichen[1]). Er meint zwar, Jesus hätte auf das Passah hinweisen können, auch wenn er seine Feier am 13. Nisan abgehalten hätte, und die fraglichen innern Beziehungen seien nur aus innern Gründen zu erschließen. Darin ist ihm nicht zu widersprechen. Wenn er aber bei diesen Erwägungen gerade den vor allem hier in Betracht kommenden Gedanken ausschließen möchte, daß Jesu Anhängern durch seinen Tod gleicherweise Errettung zuteil werde, wie jenen, welchen durch das Passahblut Verzeihung geworden, so ist er hier in einem Vorurteil der modernen Kritik befangen, dessen Haltlosigkeit bereits oben[2]) dargetan wurde. — Aus diesen Erörterungen über die Passahmahlfrage ergibt sich die unzweifelhafte Folgerung, daß Jesus am Vorabend seines Leidens nicht ein gewöhnliches Nachtmahl, sondern ein Passahmahl gefeiert hat.

---

er mit deutlichem Hinweis auf seinen Tod noch das neue Bundesmahl gelegentlich des Passahmahles ein, um den neuen Bund zu inaugurieren und, was damit gegeben war, den alten Bund zu abrogieren. Das Herrenmahl 163.

[1]) A. a. O. 70. Zur ganzen Passahmahlfrage vgl. W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 209. 257.

[2]) Vgl. § 2 B.

§ 4.

Eucharistie und Agape.

Mit der Passahmahlfrage hängt ein anderes Problem von großer Wichtigkeit eng zusammen. Spitta, W. Brandt, Goetz, R. A. Hoffmann u. a. haben die Möglichkeit der Feier eines Passahmahles durch Jesus in Abrede gestellt, indem sie dabei hauptsächlich von der Voraussetzung ausgingen, daß nach den Darstellungen von 1 Kor 11 und Did. 9 und 10 Jesu letztes Mahl nur einen einzigen Akt bildete; da dieser aber an den genannten Stellen keinen Passahcharakter an sich trage, könne auch das Abschiedsmahl des Herrn nicht jenen Doppelcharakter eines Passahmahles und einer daran sich anschließenden Feier der Eucharistie gehabt haben; es sei vielmehr eine bloße Mahlzeit gewesen, Jesu gewöhnliches Nachtmahl (W. Brandt), oder ein Trostmahl (R. A. Hoffmann), oder was ein jeder Kritiker nach seiner Auffassung vom Abendmahl dann anzunehmen geneigt ist. Die Feststellung des Tatbestandes ist daher von der größten Wichtigkeit. Wir haben somit der Frage näher zu treten, ob aus den hier in Betracht kommenden Stellen der behauptete Mahlzeitcharakter der urchristlichen Abendmahlsfeier sich wirklich ergibt[1]).

Nach Harnack wurde das Herrenmahl als „wirkliche Mahlzeit" im Kreise der ersten Jünger wiederholt[2]). Gerade hierin liegt nach ihm das Bedeutsame der Handlung Jesu: „Die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens hat der Herr geheiligt, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet"[3]). Dieses von den Jüngern Jesu wiederholte Herrenmahl und die Agapen „fielen in älterer Zeit sehr oft zusammen"[4]). Weil es eine Mahlzeit war, die man feierte, so trat von Anfang an das Brechen und Genießen des Brotes in den Vordergrund. Der Trank ist nicht selber Mahlzeit, er kommt nur zur Mahlzeit hinzu. Ähnlich urteilt auch J. Weiß bezüglich des Mahlzeitcharakters. Das *κυριακὸν*

[1]) Die Frage ist also hier nicht etwa die, ob Eucharistie und Agape miteinander verbunden waren oder nicht, sondern ob die Agape etwas von der Eucharistie Verschiedenes ist.

[2]) Texte und Untersuchungen VII 139. So auch Réville: „L'eucharistie est . . . un véritable repas." Les origines, Revue de l'histoire des Religions LVI (1907) 47.

[3]) A. a. O. 142. Dies erkannt zu haben, ist nach J. Hoffmann (Das Abendmahl im Urchristentum 235) das eigentliche Verdienst Harnacks.

[4]) A. a. O. 140.

δεῖπνον 1 Kor 11, 21 ff. ist nach ihm eine Agape: „Klar ist, daß dieses Liebesmahl nicht etwas vom *κυριακὸν δεῖπνον* Getrenntes ist; zum Charakter eines echten Herrenmahles gehört es, daß diese liebevolle Rücksicht beim Essen genommen werde und nicht die armen Brüder beschämt werden“ [1]). Nicht anders sieht Heitmüller die Sache an. Das ganze Mahl war Herrenmahl mit der Brothandlung am Anfang und der Weinsegnung am Schluß. Es war eine bloße „Gemeindefeier; denn es gab niemanden, der spendete, wie auch niemanden, der die Feier leitete“ (!) [2]). Aber auch Bachmann ist der Ansicht, „daß begriffliche und liturgische Unterscheidung, oder gar Scheidung von Agapen oder Liebesmahl und Eucharistie oder Herrenmahl nicht in diese Urzustände hineingetragen werden darf. Das Herrenmahl wurde als Gemeindemahl, das Gemeindemahl als Herrenmahl begangen“ [3]). Und Jülicher hält es überhaupt für überflüssig, über den Charakter des ursprünglichen *κυριακὸν δεῖπνον* ein Wort zu verlieren. Er meint, Harnack sei der Gefahr nicht entgangen, „spätere Vorstellungen“ einzumischen, wenn er behaupte, daß Herrenmahl und Agape ehemals zusammenfielen. Auch sonst kann er mit Harnack nicht einig gehen. „Die energische Betonung des Mahlzeitcharakters“ durch Harnack ist zwar nach ihm „sehr dankenswert“, nur, bemerkt er zutreffend, „gehört zu einer Mahlzeit für den Morgenländer das Getränk gerade so sehr wie das Brot“ [4]). Mit den bereits genannten Kritikern bestreitet er den Doppelcharakter des Herrenmahles. „Paulus weiß nichts von einer Agape und von einer Eucharistie nach derselben, sondern von einer einheitlichen Gemeindefeier, die von Anfang bis zum Ende *κυριακὸν δεῖπνον* war, wenigstens sein sollte“ [5]). Das klingt etwas apodiktisch.

---

[1]) Vgl. Meyers Kommentar zu 1 Kor[9] (1910) 282. „Die Grundlage des *δεῖπνον κυρ.* ist eine wirkliche Mahlzeit.“ Ebd.

[2]) Taufe und Abendmahl 64. Vgl. Drews in Herzogs RE V (Leipzig 1898) Art. Eucharistie 562.

[3]) Vgl. Meyers Kommentar zum ersten Kor-Brief VII[2] 366.

[4]) A. Jülicher, Zur Geschichte der altchristl. Abendmahlsfeier 232.

[5]) Vgl. ebd. Spitta will diese Stelle auf ein jüdisches Genossenschaftsmahl beziehen. Auf die Agapen kann sie sich deshalb nicht beziehen, weil Paulus, wie er meint, von einem Unterschied zwischen Agapen und Abendmahl nichts weiß, ebensowenig auf das Abendmahl, denn „von jenem gemeinsamen Essen, wo der Reichere den Armen zurückstieß und beschämte, während er selbst sich einem unmäßigen Genuß hingab, sagt Paulus, das sei kein *δεῖπνον κυριακόν*“. A. a. O. 246. Daß Paulus hier für dieses Essen den Charakter

Gesetzt, auch Paulus würde nicht ausdrücklich von einem solchen Unterschied sprechen, so folgt daraus noch lange nicht, daß er davon überhaupt nichts weiß. Ebenso anfechtbar ist die andere Behauptung Jülichers, Paulus habe mit dem *ποτήριον κυρίου πίνειν* und dem *τραπέζης κυρίου μετέχειν* 1 Kor 10, 21 sicher den Gesamtinhalt der christlichen Versammlung von Kor 11, 20 beschreiben wollen, wie mit dem *ποτήριον δαιμονίων πίνειν — τραπέζης δαιμονίων μετ.* den Inhalt einer heidnischen Opfermahlzeit[1]). Das eben hätte Jülicher zu beweisen. Aus der bloßen Gegenüberstellung des Kelches und Tisches des Herrn und der heidnischen Opfermahlzeit folgt doch nichts gegen den Doppelcharakter des *κυριακὸν δεῖπνον*. Eine nähere Vergleichung zwischen 1 Kor 10, 21 und 11, 20 ergibt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß es sich hier um ganz verschiedene Dinge handelt. 1 Kor 10, 21 ist von dem Kelche und dem Tische des Herrn die Rede; in 11, 20 ff. aber weist Paulus angesichts der Mißstände beim Herrenmahl in Korinth die Teilnehmer an, sie sollen das *ἐσθίειν καὶ πίνειν* zu Hause besorgen. Damit hat aber doch Paulus unmöglich den Kelch und den Tisch des Herrn gemeint. Auch um eine Herabminderung des übermäßigen Genusses beim Herrenmahl kann es sich nicht handeln; denn dann hätte Paulus sie einfach zur Mäßigkeit ermahnt; die Aufforderung, zu Hause zu essen und zu trinken, hätte in diesem Falle keinen Sinn; Paulus würde im Gegenteil der Mäßigkeit wenig Vorschub geleistet haben, wenn er die Korinther aufforderte, zu Hause zuerst genug zu essen und zu trinken und dann zum Mahle zu kommen[2]). Bei dieser Auslegung des Textes: *ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει· μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε κτλ.* würde sich. Paulus nur gegen die Unmäßigkeit beim Herrenmahl, nicht aber im allgemeinen wenden; er würde, um ein Wort Funks zu gebrauchen, tatsächlich die „beklagenswerten Ungleichheiten" nur in die Häuser verweisen[3]). Die Gedankenfolge: Der eine hungert, der andere betrinkt sich hier beim Herrenmahl, habt ihr nicht euere Häuser, wo ihr essen und trinken könnt, verträgt nur die

eines *δεῖπνον κυρ.* nicht schlechthin, sondern nur wegen der dabei vorkommenden Exzesse in Abrede stellt, dürfte dem unbefangenen Beurteiler ohne weiteres klar sein. [1]) Vgl. ebd.

[2]) Man darf hier eben nicht voraussetzen, Paulus habe den Mahlzeitcharakter des *κ. δ.* aufheben wollen; denn dann hätte er ja die ganze Institution (im Sinne Jülichers) zerstört.

[3]) Kirchengeschichtliche Abhandlungen III 5.

Auslegung: Jenen Teil des κυρ. δεῖπνον, bei dem ihr euch sättigt (Agape), würdet ihr besser nach Hause verlegen, dann kommt ihr doch wenigstens nicht betrunken zur Eucharistie. Paulus beabsichtigt also offenbar die Trennung von Agape und Eucharistie. Er ordnet sie zwar noch nicht endgültig an, möchte aber vorläufig die Mißstände beseitigt wissen: Ἀλλήλους ἐκδέχεσθε (V. 11, 13)[1]). Vgl. V. 34.

Katholischerseits haben auch Hehn[2]), Batiffol[3]), Ladeuze[4]) die Ansicht vertreten, 1 Kor 11, 20 ff. handle nur von einer einheitlichen eucharistischen Feier ohne Agape. Diese Anschauung hat besonders Hehn zu einer auffallend starken Betonung des Mahlzeitcharakters geführt. Man sollte sich aber doch auch ernsthaft die Frage vorlegen, ob denn wirklich so kurze Zeit nach der Gründung der korinthischen Christengemeinde eine solche Depravation überhandnehmen konnte, daß man bei der eucharistischen Feier sich betrank. In diesem Falle hätte doch Paulus ungleich schärfere Worte gebraucht. „Soll ich euch loben, in diesem Punkte lobe ich euch nicht“[5]), würde sich doch gegen eine solche Verkommenheit allzu schwächlich ausnehmen. Und eine andere Erwägung, die für die genannten Forscher ebenso beherzigenswert ist wie für Jülicher: Welchen Eindruck hätte denn Paulus mit seiner Gegenüberstellung des Kelches und Tisches des Herrn und der heidnischen Opfermahlzeiten hervorrufen können, wenn gerade dieser christliche Kultakt in einem so ausgelassenen Gelage bestand?

Jülicher meint weiter, das δοκιμάζειν ἑαυτόν, das Paulus 1 Kor 11, 18 zur Vermeidung eines unwürdigen Genusses von Brot und Kelch empfehle, werde schwerlich während der Apape vollzogen worden sein, sondern vor dem Eintritt in die Gemeindeversammlung. Diese Vermutung beweist nichts, auch wenn sie sich als richtig erweisen würde. Warum konnten denn die Teil-

---

[1]) Zahn meint, Paulus habe diese Trennung nicht gewollt, da sie bis in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrh. fortbestand, gibt aber doch zu, daß hier die Wurzel der von da ab auseinandergehenden Geschichte der Eucharistie und der Agape liegt. Vgl. bei Hauck, RE I³ (Art. Agape) 237.

[2]) Die Einsetzung des hl. Abendmahls 55 ff.

[3]) L'agape, études d'histoire et de théologie positive, 1. sér., Paris 1906, 281 ff. Vgl. L'eucharistie et les agapes, in: Revue du clergé français 1899, 481; Agape, in: Dictionnaire de théologie catholique de M. Vacant I 551; La controverse sur l'agape, in: Bulletin de Litérature ecclésiastique 1904.

[4]) Revue biblique, Nouvelle série I (Paris 1904) 80.

[5]) Ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ (1 Kor 11, 23).

nehmer sich nach Beendigung nicht nochmals im Gewissen prüfen, ob sie noch würdig seien zum Empfang der hl. Eucharistie? Im übrigen wird derjenige, der sich der Teilnahme an der eucharistischen Feier unwürdig erachtete, auch von der Agape ferngeblieben sein, da diese ja nur der Einleitungsakt für die Eucharistie war. Sei dem wie es wolle, aus dem *δοκιμάζειν* ergibt sich nicht das Geringste gegen den Doppelcharakter des Herrenmahles. Der *ἀναξίως ἐσθίων καὶ πίνων* (V. 27) ist daher auch nicht bloß derjenige, welcher die Mahlzeit wie jede andere betrachtet, dabei nur auf seine Sättigung bedacht ist und es sogar bis zum *μεθύειν* bringt, *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*[1]). Bekanntlich hat Paulus noch ganz andere Schwächen an den Korinthern zu tadeln gehabt. Jülichers Einschränkung des unwürdigen Genusses auf diesen Punkt ist also durchaus ungerechtfertigt, mag sie auch noch so notwendig sein für seine Hypothese. Dagegen ist Jülicher ganz im Recht, wenn er meint, die Versündigung gegen Leib und Blut des Herrn, die ein Gericht zur Folge hat, mit Krankheits- und Todesfällen in der Gemeinde bestraft wird, könne nicht wohl darin bestehen, daß man christliche Brüder hungrig an den Tisch des Herrn herantreten läßt, während man den eigenen Appetit manchmal bis zum Überdruß befriedigt hat[2]), wiewohl ja auch dies eine Versündigung gegen die christliche Nächstenliebe war, und als solche von Paulus ganz sicher auch gewertet wurde; aber sie kann auch nicht, wie er behauptet, darin ihren Grund haben, „daß man Brot und Wein anstatt es brüderlich und gleichmäßig zu verteilen, willkürlich an sich reißt und eben damit die Armen und Niedrigen ihre Abhängigkeit so recht empfinden läßt, daß man überhaupt *σῶμα* und *αἷμα* zu einem Gegenstand des Genusses macht“[3]). Die Frage wird hier sehr berechtigt sein, ob denn eine solche Handlungsweise die ernste

[1]) Vgl. a. a. O. 232. Nach Andersen, Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrh. nach Chr. 3 bedeutet *σῶμα = ἐκκλησία; τὸ σῶμα διακρίνειν* will daher besagen, in der Gemeindeversammlung den geistigen Leib sehen, die Gemeinde Gottes *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* (4) und entsprechend *ἑαυτὸν διακρίνειν*: „Sich selbst als nur ein Glied am Leib beurteilen“ (ebd.). Demgemäß soll also „Leib“ in den Einsetzungsworten ebenfalls bloß „Gemeinde“ bedeuten. Das ist schon ausgeschlossen durch die Erwägung, daß in diesem Falle *αἷμα* neben *σῶμα* sinnlos wäre. [2]) Vgl. a. a. O. 233.

[3]) Vgl. ebd. Jülicher setzt hier wieder voraus, was zu beweisen wäre: Die Identität von Eucharistie und Agape. Im übrigen ist es ein Spiel mit Worten, wenn Jülicher von seinem Standpunkt aus sagt, beim Herrenmahl seien Brot und Weinkelch als Leib und Blut des Herrn herumgereicht worden.

Sprache Pauli rechtfertigen würde, handelt es sich doch nach Jülicher beim Abendmahl nur um eine parabolische Handlung. Wenn Jülicher glaubt, Paulus tadle die Korinther wegen des *τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνειν* (V. 21), weil die Stiftung Christi dabei nicht zu ihrem Rechte komme, so vermengt er zwei ganz verschiedene Dinge[1]).

Jülichers Auffassung kann somit nicht in Einklang gebracht werden mit dem vor uns liegenden Texte (1 Kor 11, 18—34). Aber auch die Anschauung von Hehn, Ladeuze, Batiffol, wonach wir es bloß mit einer Eucharistiefeier zu tun haben, scheitert notwendig an dem *ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλ.* (1 Kor 11, 21); denn die eucharistischen Elemente waren nach der Konsekration nicht in die Hand des einzelnen gegeben, der damit nach seinem Belieben hätte verfahren können[2]). Hehn hat gegen die Annahme einer Agape im ersten Teil des Abschnittes 11, 20—34 geltend gemacht, in diesem Falle wäre in der Widerlegung[3]) von etwas anderem die Rede, als in der Anklage, es würden heterogene Dinge einander gegenüber gestellt[4]). Das kann nicht entscheidend sein; denn wenn Paulus, nachdem er die Auswüchse[5]) bei der Agape gerügt, zur Begründung seiner Vorwürfe auf die Eucharistie zu sprechen kommt, so hat dies darin seine zweifellose Berechtigung, daß gerade die Eucharistie in ihrer Heiligkeit am empfindlichsten getroffen war

[1]) Auch Zahn sieht in 1 Kor 10, 3 f. 16 f.; 11, 23—29 so scharf wie möglich das von Jesus angeordnete Essen des einen unter alle Mitfeiernde verteilten Brotes und Trinken des hierfür gereichten Weines (Kelches) von allem gemeinen Essen und Trinken unterschieden. Vgl. Haucks RE I (Art. Agape) 236—237.

[2]) Vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen III 5.

[3]) Sollte wohl eher heißen Begründung.

[4]) Die Einsetzung des hl. Abendmahles 60.

[5]) Es ist auffallend, wie Batiffol bestreiten kann, daß Paulus hier die Mißstände verurteile (vgl. Etudes 279 ff.) und daß auch Jülicher behaupten kann, die Veranstaltung zum sich satt Essen und Trinken sei ein *εἰς κρίμα συνέρχεσθαι*. A. a. O. 233. Der Text sagt doch deutlich, daß Paulus sich daran stößt: *ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει* (V. 21). Batiffol macht gegen die Annahme einer Agape besonders geltend, daß Paulus nichts von einer Verbindung derselben mit der eucharistischen Feier spreche. Funk, der Batiffol mehrmals entgegengetreten ist (vgl. Revue d'hist. ecclés. IV [1903] 5—23; V [1904] 3—13; VII [1906] 5—15. Kirchengesch. Abhandlungen III 1907) macht mit Recht geltend, daß eine solche Erwähnung überflüssig war, weil die Sache, wenn sie bestand, den Korinthern ja bekannt war. Auch Batiffol muß übrigens, wie Funk bemerkt, anerkennen, daß es in Korinth üblich war oder geworden war, mit der Eucharistie ein Mahl zu verbinden. Vgl. Kirchengesch. Abh. III 5.

durch ein solches ausschweifendes Gebaren. Gegen eine Agape macht Hehn weiter geltend: „Man war gewiß nicht geneigt, heidnische Formen nachzuahmen“ [1]). Gewiß! Aber sehr geneigt war man, heidnischen Formen ein christliches Gepräge zu geben. Gegenüber der starken Betonung des Mahlzeitcharakters bei der Eucharistie ist zudem zu betonen, daß Jesus beim letzten Mahle einem jeden der Jünger doch nur ein Stückchen des konsekrierten Brotes gereicht hat, und es daher äußerst unwahrscheinlich ist, daß man diese einfache Darreichung zu einem Mahle erweitert hat. Dagegen ist es sehr verständlich, daß man die eucharistische Feier jeweils der Urfeier entsprechend im Anschluß an ein Mahl gehalten hat [2]).

Die gegenteilige Thesis, daß es sich 1 Kor 11, 17 ff. ausschließlich um eine Agape handelt, hat mit Pfleiderer [3]) und Andersen [4]) katholischerseits E. Baumgartner verteidigt. Bezüglich des κυρ. δεῖπνον sagt er wörtlich: „Daß eine Eucharistiefeier mit diesem Mahle verbunden gewesen wäre, sagt der Text nicht; er schließt sie vielmehr vollständig aus“ [5]). Baumgartner will überhaupt von einer Verbindung der Eucharistie mit der Agape im Urchristentum nichts wissen. In seiner Untersuchung über Apg 2, 42 ff.; 6, 1; Jud 12, 14 kommt er zu dem Resultate: „Die Urkirche (in Jerusalem) kennt eine tägliche, eucharistische Feier mit Kommunion von seiten der Gläubigen, jedoch ohne irgendwelchen Zusammenhang mit einer, sei es nun vorausgehenden oder nachfolgenden Mahlzeit im Sinne der gewöhnlich vertretenen Agapentheorie“ [6]). Die gleiche Auffassung vertritt er auch gegenüber 1 Kor 11. Er beruft sich hierbei hauptsächlich auf die griechischen Väter, Exegeten und Kanonisten. Es ist jedoch sehr zu beachten, daß die angeführten Autoritäten dem ausgehenden 4. und dem beginnenden 5. Jahrhundert angehören und alle „entweder ganz oder teilweise von Chrysostomus († 407) abhängig sind“ [7]). Des letztern Exegese

[1]) A. a. O. 63.

[2]) Hehn hat seine Behauptung bezüglich 1 Kor 11 wohl so wenig bewiesen wie seine Thesis: „Die Einsetzung des hl. Abendmahles als Beweis für die Gottheit Christi“, die er nur beweisen kann, wenn sie zum voraus feststeht (Circulus vitiosus!).

[3]) Die Entstehung des Christentums, München 1904, 178.

[4]) Das Abendmahl² 5.

[5]) Eucharistie und Agape 154. Vgl. hierzu Loofs, in: Herzogs RE I (1896) Art. Abendmahl; II 58 ff. [6]) A. a. O. 68. [7]) A. a. O. 76.

ist aber kaum so überzeugend, daß man ihr beistimmen müßte[1]). Er gibt lediglich seine Auffassung von 1 Kor 11, 20 ff. wieder. Noch weniger einwandfrei sind die den lateinischen Vätern entnommenen Zeugnisse. Der Ambrosiaster[2]) und der Brief des hl. Augustinus[3]) an den Bischof Januarius sprechen doch eher gegen die Thesis Baumgartners. „... sicut faciebant, quos Apostolus arguit et emendat, mensis suis ista miscere“[4]) weist doch gerade auf eine tatsächliche Verbindung von Agape und Eucharistie hin, wie sehr sie auch in dieser Form von Paulus verpönt sein mochte[5]). Im übrigen dürfte der von Baumgartner in der lateinischen Kirche konstatierte „Wirrwarr“[6]) nicht gerade ein Beweis für seine Thesis sein. Auch ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß Paulus die Einsetzung des Abendmahles 1 Kor 11, 23 bloß „beispielshalber“ erwähne, wie er mit Chrysostomus und Theodoret u. a. annimmt[7]). Andersen soll nach B. das Lob gebühren, wieder darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die ganze Stelle 1 Kor 11, 17—34 aus dem Anfang und dem Ende erklärt werden müsse. Andersen hat, was hier nicht außer acht gelassen werden darf, diese Forderung aufgestellt, um die eucharistische Feier auf das Niveau einer gewöhnlichen Mahlzeit herabsetzen zu können. Im übrigen ist sie durch nichts gerechtfertigt. Paulus spricht einleitend von den Agapen, weil bei ihnen die gerügten Mißstände sich geltend machen; er tadelt sie um so mehr, als die Teilnehmer dadurch die Eucharistie, Jesu erhabenes Vermächtnis, verunehren. Am Schluß kommt er in ganz verständlicher Weise nochmals auf den Gegenstand seines Tadels zu sprechen. Was ist natürlicher als dies! Es ist doch gar nicht einzusehen, wie daraus etwas gegen die Verbindung von Agape und Eucharistie gefolgert werden könnte.

---

[1]) J. Chrysost. in I. ad Cor. Homilia XXVII. n. I. und Hom. XXVIII. Ed. Migne, Patrol. Graec. LXI Col. 225. Auch Kraus weist diese Zeugnisse ab. Vgl. RE I 25.

[2]) Comment. in ep. ad Corinth. I c. XI (Migne, Patrol. lat. XIII 242).

[3]) Ep. 54, 56 (Migne, Patrol. lat. XXXIII 199).

[4]) August. Ep. cit.

[5]) Aug. behandelt übrigens nicht die Frage, wie es bezüglich Agape und Eucharistie früher gehalten wurde, sondern wie es jetzt, zu seiner Zeit sein soll, daß coena dominica reine Eucharistiefeier ist; an der Stelle, wo er auf die Urzeit zu sprechen kommt, bezeugt er gerade den Doppelcharakter der Feier. Baumgartner scheint dies zu wenig beachtet zu haben.

[6]) A. a. O. 188. [7]) A. a. O. 149.

Auch in der Didache soll nur ein einfaches Mahl, ähnlich den jüdischen Genossenschaftsmahlen, geschildert sein. So haben wir nach Spitta „eine Mahlzeit, die von zwei liturgischen Akten eingerahmt ist“ [1]). Die Worte *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι* bilden nach ihm die Einleitung zu den Schlußgebeten, die, wie er mit Sabatier annimmt, denjenigen bei den religiösen jüdischen Mahlzeiten nachgebildet sind. Letzteres, meint er, werde „viel zu wenig beachtet“ [2]). Wir hätten demnach in Didache 9 und 10 in einem Mahle Eucharistie und Agape als einheitlichen Akt vereinigt. Spitta glaubt sogar, diese Mahlzeiten, wie sie in 1 Kor 11, 17 ff. und Didache uns entgegentreten, mit den altchristlichen Brudermahlen, „deren Namen *ἀγάπαι* (Jud 12; 2 Petr 2, 13) bei Ignatius geradezu für *εὐχαριστία* und das Mahl des Herrn angewendet wird“ [3]), identifizieren zu dürfen, die nach Apg 2, 42 bereits in der paulinischen Urgemeinde als feste Sitte erscheinen [4]). In Apg 20, 7—11 und Did. 14, 1 sieht Spitta dann das Brotbrechen (gemeinsames Mahl) mit der sonntäglichen Feier der Eucharistie identifiziert. Würde man, meint Spitta, sich dieser Auffassung nicht anschließen, so müßte man annehmen, in der ersten christlichen Zeit wären Agape und Abendmahl als verschiedenartige Institutionen nebeneinander hergegangen, in der paulinischen Zeit hätten sie sich zu einer Mahlzeit vereinigt, wären aber um die Mitte des 2. Jahrhunderts wieder voneinander getrennt worden [5]). Eine Hauptfrage wäre hier für Spitta die gewesen, ob vielleicht zur Zeit der Didache die Agape schon getrennt sein könnte von der Eucharistie. Er hat diese Möglichkeit nicht erwogen. Auch darin hat er unrecht, wie wir gesehen, in 1 Kor 11, 17 ff. nur eine gewöhnliche Mahlzeit erblicken zu wollen.

Ähnliche Gedanken bezüglich der Didachegebete hat katho-

---

[1]) Die urchristlichen Traditionen 250. So auch Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884. „Der Verfasser sagt noch nichts von einem Abendmahlsritus, es war eben noch eine einfache Mahlzeit.“ A. a. O. 31. Ebenso J. Hoffmann, a. a. O. 210; Andersen, a. a. O. 60.

[2]) A. a. O. 261. Nach Drews ist die eucharistische Feier allerdings eine Nachbildung jüdischer Mahlzeiten (Sabbatmahl), aber die Gebete über das Brot und den Kelch „sind Neuschöpfungen aus dem christlichen Geiste heraus“. Vgl. Herzogs RE V 563 Art. Eucharistie. Vgl. von der Goltz, in: Philotesia, Kleinert gewidmet, Berlin 1907, 186.

[3]) A. a. O. 262—263. Vgl. Drews, in: Herzogs RE V (1898) Art. Eucharistie 562.

[4]) Spitta, Apostelgeschichte 72 ff. 92 ff. [5]) Vgl. ebd.

lischerseits wiederum E. Baumgartner in seiner umfangreichen Schrift: „Eucharistie und Agape im Urchristentum“ ausgesprochen. Sie sind nach ihm eine bloße Umbildung jüdischer Mahlzeitgebete, wie sie speziell an Sabbat- und Festtagen verrichtet wurden, und die er nach Angaben der Mischna und des Talmud rekonstruiert. Somit wäre also nach ihm in Didache 9 und 10 von der Eucharistie nicht die Rede, sondern bloß von einer Agape[1]). Es darf nicht etwa ohne weiteres bestritten werden, daß die Didachegebete wirklich eine Umbildung in dem genannten Sinne sind, wenn auch die Rekonstruktion nicht durchweg so glatt verläuft. Aber als Umbildung können sie an sich ebensogut für die Eucharistie in Betracht kommen wie für eine Agape[2]). Die Gründe, die Baumgartner dagegen, speziell für Did. X, geltend macht, sind sicher nicht entscheidend. Es ist geradezu unwahrscheinlich, daß *πνευματικὴ τροφή* nach einer Mahlzeit gesprochen, auch wenn es ohne Artikel steht, parallel zu Hebr 5, 12[3]) und Jo 4, 32[4]) als christliche Heilslehre zu fassen ist. Die beiden Stellen sind wenig passend zum Beweise dieser Auffassung, deuten doch beide gerade auf eine materielle Nahrung, allerdings zur Versinnbildlichung geistiger Speise[5]). Auch die von Baumgartner vorgeschlagene Deutung von Did. 10, 6 ist keineswegs einwandfrei: „Der heiße Wunsch: Kommen möge die Gnade und vergehen diese Welt, geht gleichsam in hl. Vision über. Man sieht Christus mit der Schar seiner Getreuen seinen Einzug halten, nicht ins irdische, sondern ins himmlische Jerusalem; daher der Jubelruf: ‚Hosanna dem Gotte Davids!‘ Die Reinen mögen kommen[6]), um einzuziehen ins himmlische Jerusalem mit Christus, die Unreinen, denen der Himmel noch nicht offen steht, mögen in Buße ihr Leben bessern, um auch

---

[1]) A. a. O. 274—331.

[2]) So Batiffol, Etudes l. c. Leclerq, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie I (Paris 1903) 792; Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903, 11; Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 70; Holzheuer, a. a. O. 37—43; Sabatier, La Didache 109—110.

[3]) *Χρείαν ἔχοντες γάλακτος οὐ στερεᾶς τροφῆς.*

[4]) *Ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.*

[5]) Ebenso befremdend ist die Gleichsetzung von *εὐχαριστία* Did 9, 5 (*μηδεὶς δὲ φαγέτω, μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν*) mit Stellen wie 1 Kor 14, 16; 2 Kor 4, 15; Offb 4, 7. 9. 12 usw.

[6]) *Ἐρχέσθω*, nicht wie Harnack, Zahn usw. = hinzutreten; vgl. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel 36.

des Einzuges gewürdigt zu werden. Unser Gott kommt. Amen, so geschehe es“ [1]). In letzterm soll es sich nach Baumgartner um Gottes Gegenwart handeln — an die man sich „so innig plastisch bei Tische erinnerte“ —, ähnlich wie derjenige, der mit der Thora sich beschäftigt, vor Gott steht [2]). Diese Deutung wird kaum Anhänger finden. Eher dürfte die Stelle doch eschatologisch gedeutet werden müssen [3]). Unrichtig ist sodann, wenn Baumgartner behauptet, es sei „einstimmig anerkannt“, daß es sich in Did. 10, 6 (*μαρὰν ἀθά*) nicht um den Empfang der hl. Eucharistie handle. So hervorragende Forscher wie Zahn [4]) und Weizsäcker [5]) fassen die Worte 10, 6: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω . . . μαρὰν ἀθά* als eine Aufforderung an die Gemeinde, zum Genuß des Abendmahles hinzuzutreten. Und auch Haupt bemerkt hierzu, er könne mit dem *εἴ τις ἅγιος κτλ.* nichts anfangen, wenn sie nicht auf das Hinzutreten zum Herrenmahl im engern Sinne zu fassen seien [6]). Der gleichen Anschauung huldigt u. a. R. Seeberg [7]). Fassen wir aber Did. 9 und 10 als bloße Agapengebete, so haben wir, wie schon Funk ähnlichen Anschauungen gegenüber geltend gemacht hat, die auffallende Tatsache vor uns, daß die Didache wohl Mahlzeitgebete, aber keine Eucharistiegebete mitteilt. Der Verfasser müßte dazu natürlich einen Grund gehabt haben. Ein solcher wird uns nahe gelegt bei der Erwägung, daß die Didache in gewissem Sinne allerdings ein Rituale ist [8]), das aber doch nur einige spezielle Fälle erörtert, welche offenbar besonders aktuell waren. Vielleicht hat man gerade darauf Wert gelegt, daß bei den christlichen Mahlzeiten (Agapen) Tischgebete verrichtet werden, wie dies ja auch bei den jüdischen Mahlen geschah. Die eucharistischen Gebete wären in diesem Falle als

[1]) Baumgartner, a. a. O. 309—310.

[2]) Vgl. Canones Hippolyti c. 33. 2, 172 (Ed. Achelis Texte und Untersuchungen VI 106) ist vom Essen in Gottes Gegenwart die Rede. Vgl. Baumgartner 310. Vgl. Mal 3, 16; Mischna, Aboth III 3 (Ed. Goldschmitt).

[3]) Grimm, Lexicon Graeco-latinum deutet das *μαρὰν ἀθά* so: dictio aramaea מרן אתה, dominus noster venit, qua reditus Christi prope instans significatur 1 Kor 11, 22 — *ὁ κύριος ἐγγύς*. Phil 4, 5. Vgl. auch Funk, Doctrina duodecim Apostolorum, Tübingen 1887, 25; W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 170; E. Kautzsch, Grammatik des biblisch. Aramäischen, Leipzig 1884, 174; vgl. dort die weitere Literatur hierzu.

[4]) Forschungen zur Geschichte des Neutestamentl. Canon III 295 ff.

[5]) Das apostolische Zeitalter 580.

[6]) Die ursprüngliche Form 26.

[7]) Das Abendmahl im Neuen Testament 25.

[8]) Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I² 91.

bekannt vorausgesetzt, oder ihre Erwähnung mochte nicht notwendig erscheinen. Denn es ist sehr zu beachten, daß viele wichtige Punkte des Kultus und des christlichen Lebens unerwähnt geblieben sind und daß auch diejenigen, die erwähnt sind, nur unter bestimmten Gesichtspunkten erörtert sind. Baumgartners Anschauung scheint überdies noch eine Stütze zu haben in der Tatsache, daß Did. 14, 1 die Eucharistie speziell erwähnt wird, was bei der gedrängten Kürze der Schrift auffallend wäre. Doch geschieht diese Erwähnung wohl mehr der Aufforderung zur Sonntagsfeier wegen. Zahns und Weizsäckers Auffassung, derzufolge in dem *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ*[1]) eine Hindeutung auf das Kommen des eucharistischen Gottes liegt[2]), ist aber ebenso verständlich. Spitta hat sie umsonst abzulehnen versucht mit dem Hinweis, das *ὡσαννὰ τ. θ. Δ.* erinnere zunächst an die Begrüßung Jesu beim Einzug in Jerusalem, die sich an Ps 118, 25 f. anschließe. Da dieser Psalm jedoch der letzte der während der Passahmahlzeit rezitierten sei, müsse dieses Gebet (*ὡσαννὰ κτλ.*) auch das Schlußgebet der in der Didache beschriebenen Feier sein[3]). Das wäre also eine enge Anlehnung an das Passahmahl, die niemand mehr verpönt als gerade Spitta[4]). Kann man denn nicht bei dem *ὡσαννά* Did. 10, 6 an die Begrüßung Jesu bei seinem Einzug in Jerusalem denken, ohne die Tatsache mit einzubeziehen, daß Ps 118 am Schluß der Passahmahlzeit gesungen wurde? Wahrscheinlich doch! Warum kann sich denn Did. 10, 6 nicht einfach an Mt 21, 9 anschließen, wo dieser Einzug gerade geschildert ist?

Im Gegensatz zu Baumgartner haben mehrere speziell katholische Forscher in der Didache nur eucharistische Gebete erblicken wollen[5]). Auch in diesem Falle könnte aus der Didache kein Beweis

---

[1]) Entsprechend dem Hosanna in excelsis, benedictus qui venit, im Sanctus der hl. Messe.

[2]) Das *ὡσαννά* „geht nach aller liturgischen Tradition der Austeilung des Sakramentes voran". Vgl. Zahn, Forschungen III 300.

[3]) A. a. O. 252. [4]) Vgl. oben § 3.

[5]) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien 1889, 42 f.; Batiffol, Etudes[4] 294; Leclerq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne I (Paris 1903) 792; Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahles 169 ff.; P. Bock, Zeitschrift für katholische Theologie 1909, 418; Hugo Koch, in: Tübinger Theologische Quartal-Schrift 1907, 492 ff. Rauschen sieht (mit Bock) in Did. 9 u. 10 die ältesten Meßgebete, die wir besitzen. Die Ansicht, daß dies bloße Kommuniongebete seien, wie Probst, Bickell, Wilpert u. a. behaupteten, kann heute nach Rauschen als abgetan betrachtet werden, ebenso jene andere, der zufolge es

gegen die Identität von Agape und Eucharistie hergeleitet werden. Diese Ansicht ist nun allerdings nicht so sicher gestellt wie etwa Rauschen annimmt. Das *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι* wird immer eine Instanz dagegen bleiben. Hehn geht sicher in der Betonung des Mahlzeitcharakters bei der Eucharistie zu weit, und seine Versicherung, das *ἐμπλησθῆναι* sei im streng wörtlichen Sinne nicht einmal recht passend für eine Agape, wird wenig Anklang finden[1]). Deshalb nehmen die meisten Forscher wie Bardenhewer[2]), Funk[3]), Th. Zahn[4]), Jacquier[5]), Keating[6]) u. a. an, daß es sich in Did. 9 und 10 um Agapen und Eucharistie zugleich handle[7]). Funk meint, wegen des *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν* müssen die Gebete auf die Eucharistie, bzw. auf die mit der Agape verbundene eucharistische Feier bezogen werden. Er würde es auch befremdend finden, wenn der Verfasser, nachdem er von der Taufe und der Agape gesprochen, über die Eucharistie schweigen würde. Das *ἐμπλησθῆναι* bezieht er mit Rücksicht auf Jo 6, 12 und 1 Kor 11, 20—22 auf die Agapen[8]). Auch Schermann hat in der neuesten Zeit die Ansicht vertreten,

---

sich dabei um Tischgebete handle, wie Ladeuze (Revue de l'Orient chrétien VII [Paris 1902] 339) und V. Ermoni (L'agape dans l'église primitive, Paris 1904, 17 Coll. Science et Religion) neben Baumgartner behaupten.

[1]) Die Einsetzung des hl. Abendmahles 171.

[2]) Geschichte der altkirchlichen Literatur I 77.

[3]) Doctrina duodecim Apostolorum 25—26.

[4]) Forschungen III 293. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[3], Leipzig 1908, 314. 391 A. 11. Vgl. Baumgartner, a. a. O. 277.

[5]) La doctrine des douze apôtres, Paris 1891, 204.

[6]) The Agape and the Eucharist in the early Church, London 1901. Vgl. auch Frankland, The early Eucharist 64—71; F. Dibelius, Das Abendmahl 104.

[7]) Vgl. auch Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 580; Haupt, Die ursprüngliche Form 25; Seeberg, a. a. O. 25 usw.

[8]) Vgl. Zahn, Forschungen III 293. So auch Lobstein, La doctrine de la Sainte Cène 86—92; Watterich (Das Konsekrationsmoment, Heidelberg 1896, 35 A.) und mit ihm Scheiwiler (Die eucharistischen Elemente der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1903, 20) möchten unter Berufung auf Röm 15, 24 das *ἐμπλησθῆναι* mit „genießen" übersetzen und auf die Eucharistie anwenden. Jedoch müssen sie zugestehen, daß das *ἐμπλ.* im klassischen Sprachgebrauch diesen Sinn nie hat. Zudem ist zu beachten, daß Röm 15, 24 der fragliche Ausdruck im übertragenen Sinne gemeint ist; im eigentlichen Sinne heißt es nie genießen, sondern sättigen, anfüllen u. dgl. Vgl. Grimm, Lex. Graeco-lat., Leipzig 1903; Schirlitz-Eger, Griech.-deutsches Wörterbuch zum NT, Gießen 1908 ad v. *ἐμπίμπλημι*; ebenso Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache I (Leipzig 1847) 2.

daß es sich in c. 9 um gewöhnliche Tischgebete, in c. 10 dagegen um eucharistische bzw. Kanongebete handle[1]).

Wie nun die Sache sich auch verhalten mag, so haben doch eine Reihe der hervorragendsten Forscher mit guten Gründen die Unterscheidung von Eucharistie und Agape auch auf Grund von Did. 9 und 10 verteidigt. Spitta und seine Anhänger können also diese Stelle nicht in Anspruch nehmen für ihre Behauptung von der Identität von Eucharistie und Agape im Urchristentum. Die Didache spricht viel eher gegen eine solche Annahme. Noch mehr ist dies der Fall bei 1 Kor 11, 20 ff. Vollends geht die Verschiedenheit der beiden aus einigen andern Stellen auf das deutlichste hervor. So verweist Zahn[2]) auf Tertullian Apol. 39: Coena nostra de nomine rationem sui ostendit, id vocatur, quod dilectio penes Graecos d. i. *ἀγάπη*[3]). Sie dient vor allem dazu, den Armen der Gemeinde eine Erquickung zu bereiten, im übrigen der Erbauung[4]). Bei Tertullian cor. 3 und orat. 17 sodann ist die Agape von der Eucharistie getrennt. Schon zu Justins Zeit scheint diese Trennung für große Gebiete der Kirche vollzogen (Apol. I 65. 67), was auch die Acta Joannis, Petri und Thomae beweisen. Der Grund der Trennung sind nach Zahn „die beharrlichen Anklagen auf thyesteische Mahlzeiten und ödipodeischen Geschlechtsverkehr“[5]).

Ignatius, dem *εὐχαριστία* als Bezeichnung für das Sakrament geläufig ist (Philad. 4; Smyrn. 7, 1; 8, 1) gebraucht daneben auch *ἀγάπη* und *ἀγαπᾶν* für die gleiche Handlung (Smyrn. 7, 2; 8, 2; Rom. 7, 3). Daraus ist jedenfalls zu schließen, daß in den Gemeinden von Antiochien wie Rom, mit welchen Ignatius zu tun hatte, die nachmals ausschließlich sogenannte Agape mit der Eucharistie einmal verbunden war. Wahrscheinlich hat die Trennung der beiden gerade zur Zeit des Ignatius sich vollzogen. Für die Verschiedenheit von Agape und Eucharistie liefert er in seinem Briefe an die Smyrnäer c. 8 ein klassisches Zeugnis[6]). Nach

[1]) Die Gebete der Did. 9 und 10, München 1907. Vgl. Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München III 1907. Zahn macht mit Recht auch geltend, daß das *μετανοείτω* und *ἐρχέσθω* keinen Sinn habe, wenn das Sakrament schon empfangen war. Vgl. Forschungen III 293.

[2]) Vgl. auch Knöpfler, Kirchengeschichte 110 A. 1.

[3]) Vgl. Zahn, in: RE für protestantische Theologie und Kirche von Hauck I Art. Agape 234. [4]) Vgl. ebd. [5]) A. a. O. 236.

[6]) Das gibt auch Weizsäcker zu. A. a. O. 578; vgl. hierzu Funk, Patr. apost. I² 282; ebenso J. A. Robinson, in: Encycl. Bibl. v. Cheyne-Black II (London 1901) 1424 ff.

dieser Stelle ist an die Anwesenheit des Bischofs gebunden: 1. Die Feier der Eucharistie (*εὐχαριστία*). 2. Die Versammlung der Gemeinde. 3. Die Taufe. 4. Die Agape: *ἀγάπην ποιεῖν*[1]).

Nicht weniger deutlich geht die fragliche Verschiedenheit aus dem Pliniusbrief[2]) hervor. Von den Christen Bithyniens wird gesagt: „Quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere . . . quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursus coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxuum." Daß in der ersten Versammlung die Eucharistie gefeiert wurde, kann mit Rücksicht auf Ignat. ad Ephes. V 2, 3[3]), Justin I. Apol. 65[4]) und Did. 14[5]) nicht zweifelhaft sein; ebensowenig, daß es sich in der zweiten um eine Agape handelt. Die genannten Stellen gestatten uns auch einen Rückblick auf 1 Kor 11, 20ff. und Did. 9 und 10. Über die tatsächliche Verschiedenheit von Agape und Eucharistie kann somit nicht der geringste Zweifel bestehen. Auch die eucharistische Handlung Jesu unterscheidet sich deutlich von der ihr vorausgehenden Mahlzeit; diese Mahlzeit war das herkömmliche Passahmahl: Das ist das Resultat der beiden letzten Abschnitte.

§ 5.

Sinn und Bedeutung der Abendmahlshandlung Jesu.

Das Hauptgewicht wird in dieser Untersuchung auf die Deutung der Abendmahlsworte gelegt[6]). Nachdem bereits dargetan worden, daß Jesu eucharistische Handlung verschieden war von einer bloßen Mahlzeit und daß sie sich im Anschluß an ein Passahmahl abspielte, ist schon ein bedeutsamer Teil der Deutungsfrage erledigt. Auf Grund dieser Feststellungen erweisen sich nämlich speziell jene

---

[1]) Funk und Batiffol haben unter letzterem ebenfalls die Eucharistie verstehen wollen, wegen der Verbindung mit *βαπτίζειν οὐκ ἐξόν ἐστιν . . . οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.* Funk, Patr. apost. I² 283; vgl. auch Batiffol, Etudes d'histoire et de théologie positive. Première Série.

[2]) C. Plini Caecilii secundi epistol. libri novem. Ep. XCVI (XCVII). Ed. Keil, Leipzig 1896, 231. Uns interessiert hier nicht die Frage, ob es sich um eine Doppelversammlung handelt, wie die meisten annehmen, oder ob die Agape und die Eucharistie nacheinander gefeiert wurden.

[3]) Ed. Funk, Patr. apost. I² 216.

[4]) Ed. Otto I³ 179. [5]) Ed. Funk, Patr. apost. I² 32.

[6]) Vgl. Einleitung 10.

Auslegungen zum voraus als unmöglich, welche in extremer Weise den bloßen Mahlzeitcharakter des eucharistischen Mahles Jesu betonen und die dabei gesprochenen Einsetzungsworte zum Teil oder ganz außer acht lassen, wie dies bei Spitta, W. Brandt, Heitmüller, Eichhorn usw. der Fall ist. Wir haben es daher hier nur mehr mit den einzelnen Variationen zu dieser allgemeinen Auslegung zu tun.

Neben der ebengenannten Richtung legt eine andere, die speziell durch Jülicher, Schmiedel, Weizsäcker, Götz usw. vertreten ist, den Nachdruck auf Jesu Abendmahlsworte, die sie meistens parabolisch-symbolisch deutet, während der Genuß der Elemente bei ihnen zur Nebensache wird. Schweitzers Einteilung nach Genuß- und Darstellungsmoment ist deshalb wohl die passendste, wenn sie auch nicht eine ausreichende Charakterisierung der einzelnen Anschauungen bietet (diese wird im nachfolgenden durch die jeweiligen Untertitel gegeben), und es oft nicht leicht ist, zu sagen, ob dieses oder jenes Moment schärfer betont sein will. In vorliegender Abhandlung handelt es sich in erster Linie nicht um eine Verteidigung der katholischen Abendmahlslehre, sondern um eine übersichtliche Darstellung der protestantischen Auffassungen. Dementsprechend sollen auch letztere nicht so fast durch die Gegenüberstellung mit der katholischen Dogmatik widerlegt werden, sondern vornehmlich durch den Hinweis auf die innern Widersprüche, welche denselben anhaften.

A) Auffassungen mit einseitiger oder hauptsächlicher Betonung des Genußmomentes.

1. Spittas eschatologische Deutung: Das Abendmahl eine Antizipation des messianischen Endmahles.

Spitta will Jesu Handlung ganz unabhängig von der spätern Abendmahlsfeier betrachtet wissen, und leugnet — wie bereits oben dargetan wurde, mit Unrecht — jede Beziehung zum Passahmahl. Mit Jülicher u. a. geht er darin einig, daß das Abendmahl ein gemeinsames Mahl war, bei dem kein Unterschied zwischen einer Agape und einem besondern liturgischen, bzw. eucharistischen Akte bestand: „Die Grundvorstellung bei der ganzen Handlung ist die eines Mahles“ [1]). Die Hauptsache ist also nicht, wie Jülicher

[1]) Die urchristlichen Traditionen 267

meint, das Brechen des Brotes und das „Verschwinden“ des Weines, sondern das Genießen. Schon in dem Verteilen durch Jesus „liegt ein bedeutsamer Zug“ [1]. Von einer Beziehung auf den Tod Jesu ist nirgends die Rede, auch nicht bei Jo 6 nach Ausschaltung von V. 51—59 [2]. Alles weist nur auf die messianische Vollendung hin (Jo 4; 6, 26; 7, 37 ff.). Jesus war in dieser Stunde ganz beschäftigt mit der Vollendung seines Werkes, mit jener seligen Aussicht, wo Gott sein Königreich zum Siege gebracht haben wird, und wo von ihm, dem von Gott gesandten Messias, die Kräfte der Erkenntnis und des ewigen Lebens ungehindert in seine Jünger überströmen werden. Bei der Austeilung des Brotes und der Aufforderung: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib“ usw. hat er sich geradezu in die Situation des Messiasmahles gesetzt [3]. Er sieht die Jünger essen und trinken an seinem Tische in seinem Reiche und fordert sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er ihnen geben kann, ihn selbst sollen sie genießen, sein Wesen in sich aufnehmen [4]. So „zeigen die Einsetzungsworte des Abendmahles einen unbeschreiblichen Höhepunkt in dem Empfinden Jesu, die Stimmung dessen, der die Welt überwunden hat und nun hoch über den Schrecken des Todes steht, voll Zuversicht den Blick richtend auf seines Lebens vollendetes Werk und zugleich in jene leuchtende Zukunft, da er das Gewächs des Weinstockes neu trinken wird mit den Seinen in seines Vaters Reich. Mithin sind die Einsetzungsworte das Siegel unter das Lebens- und Berufswerk Jesu“ [5]. So glaubt Spitta der Abendmahlszene „durch Vergegenwärtigung ihrer historischen Voraussetzungen“ [6] und aus dem „eschatologischen Gesamtbilde“ heraus, „auf welches sämtliche Abendmahlsberichte so ausdrücklich hinweisen“, die einzig richtige Deutung geben zu können [7]. A. Schweitzer hat die Ideen Spittas zum Teil wieder aufgenommen und weitergeführt, speziell das eschatologische Moment: „Nicht von seinem Tod, sondern von seinem Tod und der baldigen Wiedervereinigung mit ihnen beim Mahle im neuen Reiche hat Jesu zu den Seinen geredet“ [8].

Spittas Ausführungen haben hohe Bewunderung, aber auch

[1]) Vgl. ebd. [2]) Vgl. hierzu die vorausgehenden Abschnitte 2 B—4.
[3]) Vgl. Einleitung 2 ff. [4]) A. a. O. 282. [5]) Vgl. A. a. O. 283.
[6]) A. a. O. 268. [7]) Vgl. ebd.
[8]) Das Abendmahl I. Heft 61. Auch Andersen, der sehr stark von Spitta beeinflußt ist, spricht von einem „Abschiedsmahl mit dem Ausblick auf die Wiedervereinigung im Reiche Gottes“. Das Abendmahl 36.

scharfen Tadel ausgelöst. Von allen modernen Abendmahlstheorien hat sie, wie O. Holtzmann versichert, „den größten Eindruck gemacht“ [1]), und Spitta hat nach ihm „in allen wesentlichen Punkten recht“ [2]). Grafe erblickt zwar in den Bestrebungen Spittas, so gut wie alle wichtigeren Gedanken und Handlungen Jesu aus dem Alten Testament und Judentum abzuleiten, einen methodischen Fehler [3]). Aber auch er kann sich „dem bleibenden Eindrucke seiner originellen Gedanken, seiner geistreichen Kombinationsgabe und der Geschlossenheit seiner Gesamtauffassung nicht entziehen“, gesteht aber doch anderseits, daß gerade die genannten Vorzüge, speziell „sein ungewöhnlicher Scharfsinn“, ihn nicht selten dazu verleiten, „mehr wissen und Bestimmteres aussagen zu wollen als der mangelhafte, fragmentarische Bestand des Materials gestattet“ [4]). Grafe gewinnt den Eindruck, daß „der Forscher die Quellen in geradezu gewalttätiger Weise zum Reden bringt“ [5]). Es will daher scheinen, daß weniger die emphatischen Äußerungen der Bewunderung über den „ungewöhnlichen Scharfsinn“, die „geistreiche Kombinationsgabe“ und „das wunderbar feine Gefühl und Nachempfinden“ [6]), als vielmehr der unzweideutige Tadel über die „gewalttätige“ Art und Weise seiner Interpretation mit dem Resultat der Spittaschen Untersuchung in Übereinstimmung zu bringen ist. Gesteht doch auch J. Hoffmann, der Spitta sonst sympathisch gegenübersteht, daß „seine positiven Darlegungen an den wichtigsten Punkten irrig sind“ [7]). Auch er ist zwar der Ansicht, daß der Sinn des letzten Mahles Jesu nur aus dem eschatologischen Glauben Jesu und seiner Jünger richtig erklärt werden könne, und er nennt es das größte Verdienst Spittas, das erkannt zu haben [8]); nichtsdestoweniger muß er zugeben, daß kein Leser oder Hörer darauf kommen könnte, daß der bloße Ausdruck „Bund“ bei Markus auf den künftigen, messianischen hinweise [9]). Mit dem Ausdruck „Bundesblut“ bezeichne Jesus einfach seinen Tod als einen Sühne-

---

[1]) Das Abendmahl im Urchristentum, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 89.

[2]) A. a. O. 90.

[3]) Gegen R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken 136. Vgl. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 134.

[4]) A. a. O. 133. Vgl. R. Schäfer, Das Herrenmahl 237.

[5]) Vgl. ebd.

[6]) J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum 79.

[7]) A. a. O. 80. [8]) A. a. O. 79. [9]) A. a. O. 81.

tod[1]); dasselbe gelte auch für den paulinischen Text. Bezüglich der beiden Stellen Mk 14, 25; Mt 26, 29, *οὐ μὴ πίω κτλ.*, auf die Spitta das größte Gewicht legt, bemerkt R. Schäfer zutreffend, daß sie nicht auf das Abendmahl, sondern auf das Passahmahl zu beziehen sind[2]), und Haupt sieht die betreffenden Worte daher auch bei Lk 22, 18 an der richtigen Stelle. Aber „auch hier ist das künftige Mahl zunächst nur ein konkreter Ausdruck des prophetischen Stils für das einfache Sein im Reich Gottes“[3]). Jesus mag ja, wie J. Hoffmann zugibt, recht wahrscheinlicherweise an das messianische Endmahl gedacht haben, „aber unmöglich versetzt er sich in die Situation desselben . . ., weil er ausdrücklich von dem jetzigen Mahle mit den Seinen auf das künftige im Reiche Gottes hinweist, also deutlich die beiden Mähler voneinander unterscheidet“[4]).

Auch darauf ist aufmerksam gemacht worden, daß das Mahl nur eines aus den vielen prophetischen Bildern der messianischen Ära ist und daß übrigens לחם an den meisten angeführten Stellen nicht im speziellen Sinn von „Brot“, sondern als „Speise“, „Gastmahl“ zu verstehen ist. Vgl. Lv 21, 8. 17; Prd 10, 19; Jer 41, 1; 52, 23 usw.[5]) Für Spittas weitere Vermutung, daß das Essen des Messias aus dem Genusse der Weisheit abzuleiten sei, fehlt sodann jeder positive Anhalt[6]). Auch die rabbinische Literatur will Schultzen zur Erklärung nicht beigezogen wissen, da wir für die Taten und Worte Jesu viel näher liegende Parallelen haben[7]). Auch sei der Gedanke „Christus ist das Manna“ nirgends mit dem „Essen des

---

[1]) Auch Haupt bemerkt: „Die Gegengründe gegen die Beziehung des Abendmahles auf den Tod Jesu scheinen mir ebensowenig bindend zu sein, wie die positive Begründung der eigenen Anschauung des Verfassers.“ Die ursprüngliche Form 17.

[2]) Das Herrenmahl 238. [3]) J. Hoffmann, Das Abendmahl 81.

[4]) J. Hoffmann, a. a. O. 81. Nach E. Haupt sind in dem Bericht über das letzte Mahl Jesu zwei Gedanken miteinander verbunden: Der trübe Abschiedsgedanke und der trostreiche Gedanke, daß der Abschied nicht für immer sei. Der erstere, welcher in der evangelischen Geschichte offenbar der beherrschende ist, wird von Spitta völlig beiseite gesetzt, der zweite bekommt bei ihm ein ganz anderes Gepräge, als er in den evangelischen Berichten hat; was „bei diesen den Charakter des Trostes hat, bekommt bei ihm den der verzückten Freude“. A. a. O. 19.

[5]) Fr. Schultzen, Das Abendmahl 87—88. [6]) Vgl. a. a. O. ebd.

[7]) Vgl. ebd. Damit will Schultzen die Herbeiziehung des Alten Testamentes für sich nicht absolut ablehnen, nimmt er es doch selbst zur Erklärung zu Hilfe.

Messias" in Verbindung gebracht. „Den Messias essen" [1]) heißt nichts anderes, als die von ihm gespendeten Wohltaten genießen, sich seiner Erscheinung freuen. Schultzen weist sodann im einzelnen nach, daß auch an den Stellen, welche einzig hier in Betracht kommen könnten [Lk 14, 15[2]); 13, 29[3]); Mk 14, 25[4])], direkte Parallelen mit dem Abendmahl nicht vorliegen. Brot und Wein werden aus naheliegenden Gründen genannt; Brot ist das vorzüglichste Nahrungsmittel, sodaß Brotessen identisch ist mit Mahlzeithalten. Und der Wein ist, wie Haupt bemerkt, die Würze des Mahles, die den Charakter der Fröhlichkeit verleiht. Sonst werden ja auch Ochsen und Mastvieh genannt (Mt 22, 4).

Spitta hätte im übrigen vor allem nachweisen müssen, wie der Herr dazu gekommen, das festliche Mahl der Endzeit in gewissem Sinne schon vor seinem Tode zu feiern und diese Mahlzeit zum Symbol der geistigen Aneignung der Lebenskräfte seiner Persönlichkeit zu machen. Aber auch dieser Gedanke einer Vorfeier dieses Mahles findet sich nirgends in den betreffenden Schriften[5]). Wiewohl also Jesus auf das Mahl im Reiche Gottes hingewiesen hat, so ergibt sich daraus noch kein Recht, in den evangelischen Berichten alles eschatologisch zu deuten. R. Schäfer bemerkt daher auch ganz mit Recht: „So wie Spitta sich Jesum in dieser Stunde des letzten Mahles denkt, so würde vielleicht ein mit den apokalyptischen Ideen seiner Zeit erfüllter Jude aus seiner eschatologischen Stimmung heraus geredet haben, und im besten Falle hätte Spitta eine glaubhafte Romanfigur geschaffen; daß es Jesus getan haben könnte oder müßte, ist auch nicht entfernt von Spitta nachgewiesen" [6]).

Was nun den Sinn der Einsetzungsworte betrifft, so scheint

---

[1]) Mit „Genießen" übersetzt Schultzen mit Wünsche dem talmudischen Sprachgebrauch entsprechend das אכל, während Spitta es als „physisches" Essen fassen möchte. Ganz mit Recht sagt daher Schultzen: „Man muß doch schon gar kein Verständnis für diese jedem naheliegenden Bilder haben, um die genannten Ausdrücke vom eigentlichen Essen zu verstehen." A. a. O. 89. Jalkut Ruben, deren Verfasser, Ruben ben Hoschke, nach Schultzen 1673 gestorben, soll hier für Jesu Anschauung maßgebend sein! Vgl. hierzu auch R. A. Hoffmann, a. a. O. 79.

[2]) *Μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*

[3]) *Καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν κτλ.*

[4]) *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω κτλ.*

[5]) Vgl. R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken 79.

[6]) Das Herrenmahl 238.

Spitta die von ihm gegebene Deutung selber bedenklich gefunden zu haben: Jesus sieht seine Jünger essen und trinken am messianischen Mahle und bietet ihnen seine Gaben, die nur er bieten kann; ihn selbst sollen sie genießen, sein Wesen in sich aufnehmen. Aber, muß sich Spitta sagen, das hat er ihnen ja „schon dargeboten, solange er bei ihnen war“ [1]). Es ist sodann in Wirklichkeit auch gar nicht einzusehen, warum er, wenn er die Aufforderung an sie richten wollte, sein Wesen in sich aufzunehmen, dies mit der Darreichung eines Stückchens Brot und eines Bechers mit Wein verbinden sollte[2]). Der Selbstkritik Spittas muß nur noch beigefügt werden, daß es ein psychologischer Widerspruch ist, wenn er, trotzdem der von Jesus ausgesprochene Gedanke eine bloße Reproduktion früherer Äußerungen war, dennoch behauptet: „So zeigen die Einsetzungsworte des Abendmahles einen unbeschreiblichen Höhepunkt in dem Empfinden Jesu“ [3]). Dazu hätte Jesus wenigstens einen neuen und überraschenden Gedanken zum Ausdruck bringen müssen. Spitta kann dieser Konsequenz auch nicht mit dem Hinweis entgehen, Jesus habe sich noch einmal unter den Bildern des seligen Endmahles ihnen zu Speise und Trank angeboten, um in der entschiedensten Weise zum Ausdruck zu bringen, daß er, trotz des Verrates durch Judas, an sich selbst und seinem Werke nicht irre geworden. Eine solche Interpretation scheitert an der nüchternen Betrachtung der Tatsachen; sie hat keine Beziehung zu den Worten *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.* (Vgl. Mk 14, 22f. und Parallelen.)

Spittas Anschauungen vermögen einer ernsten Kritik nicht standzuhalten. Eine Fülle von Vorstellungen hat er in den Text hineingelegt, die derselbe gar nicht enthält. „Die Hauptsache, das

---

[1]) A. a. O. 282.

[2]) Schultzen macht darauf aufmerksam, daß *σῶμα* nicht die Übersetzung von גוף in der Bedeutung von Wesen ist; *σῶμα* bedeute überhaupt nie Wesen. Wenn גוף nur Wesen bedeuten würde, so wäre *σῶμα* die Übersetzung von בשר, das die Sept. oft durch *σῶμα* wiedergibt. Vgl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch I 314 ad גוף = Körper, Leib, Person, Hauptsache; Dalman (Aram.-Neuhebr. Wörterbuch, Frankfurt 1901) dasselbe, aber auch Wesen, zu *σῶμα* = Leichnam, Leib als Organ der Seele, sodann als Bezeichnung für die Gemeinde Christi (Eph 4, 4) poetisch = Person. Vgl. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch 982. Ebenso Grimm, Lex. Graeco-lat. Vgl. auch Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache II 2. Nirgends wird *σῶμα* im Sinne von Wesen gebraucht. [3]) A. a. O. 282.

Entscheidende wird hinzugefügt“ [1]). Dies ist vor allem der Fall bezüglich des eschatologischen Momentes. Spitta fehlt „der einfache Blick und die besonnene Überlegung“ [2]), seine Darlegungen „sind an den wichtigsten Punkten irrig“ [3]).

2. Das Abendmahl ein gewöhnliches Nachtmahl: W. Brandt, Heitmüller.

In ähnlicher Weise wie Spitta haben W. Brandt [4]) und Heitmüller [5]) einseitig den Mahlzeitcharakter des Herrenmahles betont. Nach beiden hat Jesus bloß sein alltägliches Nachtmahl gehalten. Die Annahme, Jesus habe auf seinen Tod hingewiesen, hat nach ihnen einen rein hypothetischen Charakter und erweist sich sogar als unmöglich durch die anderweitige Behauptung, daß Mk 14, 24, wo der blutige Tod Jesu als Opfer hingestellt wird, von der paulinischen Theologie beeinflußt sei, weil die Anschauung, daß Jesus eine neue Religion gegründet habe — *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* — „bei seinen unmittelbaren Jüngern gar nicht vorhanden gewesen“ [6]) sei. Schließlich bleibt als Deutung des Abendmahles für Brandt nur noch der Gedanke, daß Jesus die gemeinsamen Mahlzeiten zum Symbol der Gemeinschaft gemacht hat: „Die von einem Brote essen, bilden zusammen eine Familie“ [7]). — Zu dem, was über Brandts Anschauungen bereits schon im Vorausgehenden gesagt worden ist, sei hier nur noch bemerkt, daß eine solche Auffassung in den evangelischen Texten über die Einsetzung des Abendmahles in keiner Weise zum Ausdruck kommt. Ihnen zufolge hat Jesus im Anschluß an das Mahl die eucharistische Handlung vorgenommen, wobei er besonders bedeutungsvolle Worte gesprochen. Sodann hat Brandt, wie Schweitzer richtig betont, eine große Schwierigkeit nicht berücksichtigt, wie nämlich die Jünger die Worte des Meisters in dem obengenannten Sinne verstehen und wie sie überhaupt begreifen konnten, daß Jesus bei der Darreichung von Brot und Wein sie aufforderte, seinen Leib und sein Blut zu genießen [8]). Brandts Auffassung kann daher in keiner Weise befriedigen, weil

---

[1]) Grafe, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 134.

[2]) J. Hoffmann, Das Abendmahl 80. [3]) Vgl. ebd.

[4]) Die evangelische Geschichte 294.

[5]) Taufe und Abendmahl 60 ff. [6]) Vgl. ebd.

[7]) A. a. O. 295. Vgl. Beer, Mischna, Pesach: Pascha und Abendmahl 192. Das Abendmahl ist nach ihm „Bekenntnis der Humanität“ (104).

[8]) Vgl. A. Schweitzer, Das Abendmahl 1. Heft 14—15.

sie die wichtigsten Fragen unerklärt läßt, bzw. sie unverständlich macht.

Auch nach Heitmüller, der von einer parabolischen Deutung (Jülicher) nichts wissen will, steht das Essen und Trinken im Mittelpunkt der ganzen Abendmahlshandlung Jesu. Der Herr bezweckte dadurch die Herstellung engster, innigster Gemeinschaft der Jünger untereinander und zugleich mit sich selber[1]). Heitmüller möchte an die uralte Sitte des Bluttrinkens zum Zwecke der innigen Gemeinschaft zwischen zwei Menschen anknüpfen. Die paulinische Abendmahlsauffassung wäre nach ihm entstanden in indirekter, möglicherweise aber auch direkter Abhängigkeit von den heidnischen Mysterien, vom Mithras- bzw. Attis- und Isiskult. Die Diener des Mithras feierten ein aus Brot und Kelch (Wasser, vgl. Justin Apol. I, 66) bestehendes Mahl, das nach ihrem Glauben übernatürliche Wirkung hatte. In den heidnischen Opfermahlzeiten glaubte man im Fleisch der Opfertiere die Gottheit selbst zu genießen. An die Stelle der Opfer sei dann einfache Speise getreten, wie sie im Abendmahle genossen wurde. Heitmüller muß selber zugeben, daß die hier herbeigezogenen Vorstellungen zur Zeit Jesu nicht mehr lebendig waren, und daß der paulinische Sakramentsglaube mit jenen heidnischen Vorstellungen nicht identisch war[2]). Um so befremdender ist es, wenn Heitmüller dennoch die Behauptung wagt, daß „das Wort Jesu den Jüngern ohne weiteres verständlich war“[3]). Er scheint sich überhaupt der unlösbaren Widersprüche, in die er sich verwickelt hat, nicht bewußt geworden zu sein. Jesus soll die Gemeinschaft der Jünger durch ein Mahl, also durch eine rein äußerliche Handlung begründen, und dies soll zudem noch der unerreichte Höhepunkt seines Glaubens, seiner Predigt und seines Handelns sein[4]). Das widerspricht ja direkt der immer und immer wieder betonten protestantischen Auffassung, wonach Jesus keine äußeren Formen geschaffen hat. Warum hat

[1]) Vgl. a. a. O. 60. Auch Baumgarten stimmt hier Heitmüller in dieser Vorstellung von einem Gemeinschaftsmahl bei. Vgl. Die Abendmahlsnot, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV von F. M. Schiele 16; vgl. H. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II 185 f. Das Abendmahl isl nach ihm ein „Bekenntnisakt“ (wie die Taufe) und konstituiert die religiöse Gemeinschaft. So auch Meyer in F. M. Schieles Handwörterbuch, die Religion in Geschichte und Gegenwart. Art. Abendmahl III 79 f. „Das Abendmahl der Urgemeinde ist Fortsetzung der gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die Jesus mit seinen Jüngern gehalten.“

[2]) A. a. O. 73 ff. [3]) A. a. O. 59. [4]) A. a. O. 60.

denn Jesus auf diesem „unerreichten Höhepunkt“ nicht einfach mit flammenden Worten das Gebot der Liebe nochmals in den Vordergrund gerückt, statt eine rätselhafte, von niemand verstandene Handlung vorzunehmen, die erst Brandt und Heitmüller zu deuten vermochten? Und überdies mußte, wie F. Dibelius zutreffend bemerkt, „diese Gemeinschaft ja schon längst bestehen“ [1]), abgesehen davon, daß es nicht einzusehen ist, „wie ein Stück Brot eine besonders innige Gemeinschaft stiften könnte“ [2]). Wenn Jesus nach Heitmüller weiterhin den „geistigen Gehalt und die geistige Kraft seines Lebens und Seins als Nahrung für die Seinen anbieten“ [3]) soll, so bedarf es wohl keines Beweises, daß dieser Gedanke in den Einsetzungsworten „das ist mein Leib, das ist mein Blut“ [4]) in keiner Weise zum Ausdruck kommt. Das nämliche ist zu sagen gegenüber der weiteren Behauptung, Jesus „bot sich den Seinen als Bindemittel der Gemeinschaft dar, und wir dürfen wohl vermuten, daß die Jünger ihn aufnahmen und erlebten als Kraft und als Grundlage der Gemeinschaft“ [5]). Glaubt denn Heitmüller wirklich im Ernst, das wäre einem der Jünger eingefallen, wenn das Nachtmal Jesu so verlaufen wäre, wie er es sich vorstellt?

3. Die religionsgeschichtliche Auffassung A. Eichhorns und v. Zittwitz'.

A. Eichhorn hat das Abendmahlsproblem vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus zu lösen versucht und ist dabei zu Aufsehen erregenden Resultaten gelangt. Schmiedel meint daher, man hätte angesichts der scharfen Kritik W. Brandts annehmen dürfen, was er unbeanstandet gelassen, bedürfe keiner Verteidigung mehr. „Wir haben uns“, fügt er bei, „getäuscht. Eichhorn geht noch weiter“ [6]). Es handelt sich nach ihm beim Abendmahl bloß

---

[1]) Fr. Dibelius, Das Abendmahl 4. [2]) Vgl. ebd.

[3]) Vgl. a. a. O. 60. Das Mahl ist „geistleibliche Speisung“ a. a. O. 79.

[4]) Nur diese kurze Formel kann nach Heitmüller echt sein. A. a. O. 54. Dibelius weist zutreffend darauf hin, daß die Begriffe, mit denen Heitmüller hier operiert, „geistiger Gehalt“, „Persönlichkeit“ usw. der modernen Philosophie entnommen sind. A. a. O. 4.

[5]) A. a. O. 61. Ähnlich Robinson, in: Encyclop. Bibl. II (London 1901) 1421.

[6]) Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1899, 128. Dieser Aufsatz Schmiedels (Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles) ist ein Referat über die beiden Arbeiten von Eichhorn und Clemen in den Heften zur Christlichen Welt 1898, Nr. 36 u. 37. Zur religionsgeschichtlichen Auffassung Eichhorns vgl. auch H. Usener, Archiv für Religionswissenschaft

um Essen und Trinken; Jesus hat den Jüngern Brot und Wein ausgeteilt, und sie haben dabei seinen Leib gegessen und sein Blut getrunken (natürlich nicht real); jede Symbolik ist dabei ausgeschlossen. Es ist für ihn unzweifelhaft, daß in den Abendmahlsberichten wirklich die Einsetzung des Abendmahles berichtet wird. „Wer sich der Wucht dieser Tatsache dadurch verschließt, daß er sie einfach ignoriert, mit dem halte ich jede Verständigung für ausgeschlossen“ [1]). Sie stellen eine Gründonnerstagsfeier und zugleich eine Karfreitagsbetrachtung dar und sind daher ungeschichtlich, weil sie eben eine spätere Periode der Entwicklung zum Ausdruck bringen. So ist vor allem die Auffassung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht ursprünglich. Zuerst wurde dieser Tod als eine Gewalttat der Menschen angesehen, wodurch dem Glauben an die Messianität scheinbar ein Ende gemacht wurde. Aber Gott hat ihn auferweckt und zum Herrn und Christus gemacht (Apg 2, 36; 10, 39. 40). Sodann wurde der Tod Jesu, weil im Alten Testament geweissagt (Mt 26, 53 f.; Apg 2, 23), als notwendig angesehen. Endlich wurde ihm im dritten Stadium der Entwicklung Heilsbedeutung zugeschrieben, besonders bei Paulus und in allen neutestamentlichen Briefen mehr oder weniger deutlich. Waren die zwei ersten zeitlich nicht streng voneinander geschieden, so ist die dritte, wie Eichhorn versichert, „auf keinen Fall die älteste; sie beruht auf ausgebildeter theologischer Spekulation“ [2]). Der ursprüngliche Hergang beim letzten Abendmahl läßt sich überhaupt nicht mehr deutlich erkennen [3]). Die Worte Mt 26, 29: „Ich werde nicht mehr trinken“ usw. machen den Eindruck eines Abschiedsmahles, sie würden einen durchaus passenden Abschluß eines Passahmahles bilden. Eichhorn meint sogar, man könnte bei den Synoptikern „den ganzen Bericht vom Abendmahl einfach streichen, ohne daß eine Lücke entstände“ [4]). Die verschiedene Stellung der auf den Tod bezüglichen Hinweise bei Mt, Mk und Lk soll nach

---

1904: Hl. Handlung 281—339. Scheel, in: F. M. Schieles Handwörterbuch. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Art. Abendmahl II. H. Holtzmann, Sakramentliches im NT, in: Archiv für Religionswissenschaft 1904, 58—69. Vgl. dort die einschlägige Literatur. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, in: Theologische Studien und Kritiken 1905, 1—40.

[1]) Das Abendmahl im Neuen Testament, in: Hefte zur Christlichen Welt 1898, Nr. 36, 7.

[2]) A. a. O. 11. Diese Gedanken hat auch J. Hoffmann wieder aufgenommen. Vgl. Das Abendmahl 94 ff.

[3]) A. a. O. 26. [4]) A. a. O. 26—27.

Eichhorn ein Beleg dafür sein, daß ein Eingriff in die ältere Überlieferung vom Abendmahl geschehen sei[1]).

Eichhorn versucht nun auf Grund dieser Voraussetzungen die äußerst schwierige Frage zu lösen, wie der Gedanke vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi entstanden sei. Darauf hat er vorerst die ebenso bezeichnende wie lakonische Antwort: „Wir sind außerstande das zu sagen“[2]). Die Anschauungen von diesem Genusse, wie sie bei Paulus und Johannes uns entgegentreten[3]), sind „außerordentlich beeinflußt durch den Kult und die Dogmatik der ältesten Christenheit“[4]), sie entsprechen anderseits orientalischer oder näherhin gnostischer Denkweise, insofern das Abendmahl als Speise zum ewigen Leben gefaßt wird. Der christlichen Urgemeinde hat aber ein supranaturales Essen einer himmlischen Speise nicht genügt. Diese übernatürliche Substanz wurde daher durch Christi Leib und Blut ersetzt. Zu einer weitern Entwicklung gab die damals herrschende Opfertheorie Anlaß. Jesus wurde einfach für das Opfertier als Subjekt eingesetzt, und sämtliche Prädikate, die am Opfer in ganz selbstverständlicher Weise haften, wurden nun mit größter Leichtigkeit auf Christus übertragen. Damit war die ganze Entwicklung bei der Heilsbedeutung des Todes Jesu angelangt.

Eine oberflächlichere Geschichtsauffassung ist kaum mehr denkbar[5]). Eichhorn hat allerdings zum Teil selber die Schwächen seiner Darlegungen empfunden. So muß er zugestehen: „Ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahles abgegeben hätte, können wir nun nicht nachweisen, und das ist die Lücke, die für unser historisches Wissen besteht“[6]). Das ist doch im

[1]) Clemen bemerkt mit Recht, daß hieraus nichts geschlossen werden könne, da Jesus möglicherweise noch anderes gesprochen habe. Vgl. Der Ursprung des hl. Abendmahles, in: Hefte zur Christlichen Welt 1898, Nr. 37, 10.

[2]) A. a. O. 28. [3]) Warum nicht auch bei den Synoptikern?

[4]) A. a. O. 25. Auch dies ist interessant! Sonst will die kritische Forschung nichts wissen von einer Dogmatik der christlichen Urzeit. Hier taucht sie auf einmal als etwas Selbstverständliches auf, und zwar, welche Ironie, im schärfsten Gegensatze zu den Anschauungen desjenigen, der sich hier auf sie beruft.

[5]) Schon Döllinger hat derartigen Versuchen theologischer Entwicklungstheoretiker gegenüber zutreffend bemerkt: „Hätte dieses widrige Bild Wahrheit, was könnte erbärmlicher sein, als diese Zerrissenheit und Haltlosigkeit im Glauben, dieser gänzliche Mangel an Einheit, dieses frevelhafte Spiel mit dem Heiligsten.“ Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826, S. VIII. [6]) Vgl. a. a. O. 30.

höchsten Maße bedenklich! Der wissenschaftliche Ernst muß doch verbieten, irgendeinen unbekannten Faktor zur Grundlage der Lösung eines Problemes zu machen. Schmiedel, der Eichhorn einen bedeutenden Mangel an Methode vorwirft, hat gegenüber dessen Berufung auf gnostische Quellen ganz zutreffend bemerkt, daß er über dem Suchen nach außerchristlichen Grundlagen „eine Hauptpflicht des Historikers versäumt" habe, „die näherliegenden Möglichkeiten erschöpfend zu prüfen" [1]). Die Annahme gnostischer Einflüsse, von denen wir keinerlei Kenntnis haben, und die überdies nicht etwa auf Gebildete, sondern auf die schlichten palästinensischen Christen eingewirkt haben sollen, erscheint ihm verständlicherweise doch „zu kühn" [2]). Es ist sodann bezeichnend, daß Eichhorn auf die Frage, wie denn der Gedanke vom realen Genuß zum ursprünglichen Abendmahlsgedanken hinzugekommen sei, gestehen muß: „Eine wirkliche religionsgeschichtliche Erklärung haben wir hier nicht" [3]). Und wie steht es mit der Begründung der von ihm behaupteten Entwicklung in der Beurteilung des Todes Jesu? Woher nimmt denn Eichhorn jenes Wissen von einer angeblichen Entwicklung?

Die Todesweissagungen Jesu [4]) sollen nach Eichhorn „nur einfache Geschichtserzählungen im Futur" [5]) sein, da sie wegen ihrer präzisen Fassung unmöglich echt sein können. Auch für diese Auffassung hat Eichhorn bloß dann ein immerhin noch fragwürdiges Recht, wenn seine Wertung von Jesu Persönlichkeit zutreffend ist. Interessant ist auch hier, daß nach ihm nicht etwa das Mt-Ev die Entwicklung repräsentiert, sondern der Mk-Bericht. Mt 28, 7 sage der Engel: „Er wird vor euch hergehen in Galiläa, da werdet ihr ihn sehen, siehe ich habe es euch gesagt" [6]). Daraus

---

[1]) Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1899, 149. Selbst J. Hoffmann gesteht: „Die überaus wunderbare und einzigartige Vorstellung von Genuß des Leibes und Blutes Christi tritt mit dem christlichen Sakrament uns zum erstenmal entgegen, während keine derartige Vorstellung sonst bekannt . . . ist." Das Abendmahl 252.

[2]) Vgl. ebd. Auch A. Schweitzer hat diese Vermutung Eichhorns entschieden zurückgewiesen. Vgl. Das Abendmahl, 1. H., 19. Vgl. Clemen, Hefte zur Christlichen Welt, Nr. 37, 33. [3]) A. a. O. 28.

[4]) Mk 9, 31; 10, 32. 34; Lk 9, 22; 18, 31—34; Mt 16, 21; 17, 22; 20, 18—19. [5]) A. a. O. 13.

[6]) Schmiedel tadelt Eichhorn und Clemen, daß sie nach der Lutherbibel zitieren und findet es nicht am Platze, den Gebildeten die Bibel in so abstoßendem Gewande vorzuführen. A. a. O. 132.

habe nun Mt bereits die Weissagung gemacht: „Da werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat." Ähnlich soll Mk 16, 7 zu Mk 14, 28 den Anstoß gegeben haben. Eichhorn muß auch hier zugestehen, daß „diese Umbildung im einzelnen Falle sich nicht vollkommen sicher nachweisen" läßt; man könnte, meint er, „hier bei jedem Verse Widerspruch entgegensetzen und eine andere Erklärung als die meinige für ebenso naheliegend halten" [1]). Sodann kann nach dem Vorausgehenden an der Echtheit der Todesweissagungen Jesu vernünftigerweise nicht gezweifelt werden. Eichhorn hat also keine annehmbaren Beweise für seine These vorzubringen. Er muß selber die Tatsache konstatieren, „daß die drei synoptischen Evangelien voll davon sind, daß Jesus seinen Tod und seine Auferstehung so gewußt und vorausgesagt hat, wie es überhaupt nur möglich ist" [2]). Er sucht jedoch der daraus sich ergebenden Konsequenz dadurch zu entgehen, daß er erklärt, er halte die Meinung, wonach die jüngsten Berichte über jene Ereignisse abzulehnen, die ältesten dagegen als vollgültige geschichtliche Zeugen anzuerkennen wären, für „sehr beschränkt" und „völlig unwissenschaftlich", und Kritiker, die solches anerkennen, hätten „den subalternen Sinn eines Aktuars" [3]). Aber damit ist die Sache für Eichhorn um nichts besser geworden. Denn ebenso gewagt ist es doch, schon vor der ältesten uns erkennbaren Überlieferung „eine Entwicklung einfach postulieren zu wollen" [4]). — Auch dafür glaubt Eichhorn keine weitere Erklärung geben zu müssen, daß die wichtigsten Umbildungen der Tradition in den ersten Jahrzehnten bereits stattgefunden haben, ohne daß in unseren Berichten davon noch eine erkennbare Spur sich findet [5]). Eichhorn operiert mit unwahrscheinlichen Hypothesen, die zur Begründung seiner religionsgeschichtlichen Auffassung nicht im entferntesten ausreichend sind. Baldensperger hat Eichhorns Arbeit und die sich daraus ergebenden Konsequenzen jedenfalls richtig gewürdigt, wenn er schreibt: „Es ist zu befürchten, daß eine so geübte religionshisto-

[1]) A. a. O. 14. [2]) A. a. O. 14. [3]) A. a. O. 15.

[4]) Clemen, Hefte zur Christlichen Welt, Nr. 37. 13.

[5]) Schmiedel bemerkt hierzu: „Wie sich eine der Wirklichkeit so sehr widersprechende Tradition, und zwar bereits vor Paulus, also vielleicht schon im ersten Jahre nach Jesu Tod gebildet und eingebürgert haben soll, obgleich die Augenzeugen fortlebten und die Kirche leiteten, das zu erklären hat Eichhorn nicht das Geringste beigebracht." A. a. O. 148. Auch Hollmann (Die Bedeutung des Todes Jesu 136) findet, daß die „denkbar größten Schwierigkeiten" sich ergeben für Eichhorns Entwicklungshypothese.

rische Betrachtungsweise, welche nur für den großen Werdeprozeß Sinn hat, auch die festen, geschichtlichen Daten in die allgemeine Auflösung hineinzieht, und dann bezeichnet eine solche Methode einen entschiedenen Rückschritt hinter dem bisher Erreichten“ [1]). Die vielen unaufgehellten Widersprüche zeigen somit, „wie wenig Eichhorn alles erwogen hat, was in Betracht kommt“ [2]).

Auch v. Zittwitz hofft durch eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise Licht in das Abendmahlsproblem zu bringen. Jesu letztes Mahl ist nach ihm eine Nachbildung der israelitischen Trostmahle, die nach dem Begräbnis den trauernden Angehörigen von den ihnen Nahestehenden gereicht wurde [3]). Jesus hat also über sich selber das Totenopfer gefeiert [4]). Es braucht nicht weitläufig nachgewiesen zu werden, daß dies eine unannehmbare Lösung des Problems ist. Was soll denn das Trostmahl in diesem Augenblicke, wo die Jünger über den Tod Jesu noch im ungewissen sind, also auch noch nicht so sehr in Trauer sein können, daß sie dessen bedürften, während sie in der Stunde der größten Trauer, wo alle Hoffnungen zerstört scheinen, es entbehren müssen, abgesehen davon, daß der Trostbecher mit dem Brot der Klage selbstredend nicht von dem Betrauerten gereicht wird. Auch von einer Wiederholung kann dann natürlich nicht die Rede sein, und sie würde auch nicht erklärlich durch die Hinzufügung des weitern Gedankens, den v. Zittwitz mit dieser Deutung verbindet, daß nämlich dieses Mahl zugleich „der symbolische Ausdruck der Gemeinschaft mit dem gestorbenen, aber lebenden und einst wiederkehrenden Heiland“ [5]) sein soll. Ein Totenopfer im Sinne Jer 16 hat mit der einmaligen Darbringung seinen Zweck erreicht. Von

---

[1]) Theologische Rundschau II (1899) 66. Auch Schweitzer meint, eine solche Auffassung führe notwendig zum Skeptizismus (a. a. O. 20), und Schmiedel bedauert überdies die Veröffentlichung dieser Arbeit Eichhorns in den Heften zur Christlichen Welt, die nur nach eingehender wissenschaftlicher Rechtfertigung hätte herausgegeben werden sollen. A. a. O. 130.

[2]) Schmiedel, a. a. O. 130. Er glaubt deshalb mehr für historisch halten zu müssen als Eichhorn, weil er sonst etwas nicht erklären kann, „was doch auch historisch ist“ —, „das Aufkommen der Tradition“. A. a. O. 149.

[3]) Vgl. Jer 16, 7; Ez 24, 17; Spr 31, 6.

[4]) Vgl. H. v. Zittwitz, Das christliche Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte, Brieg 1892. Dieselbe Ansicht hat auch R. A. Hoffmann mit seiner Abendmahlsauffassung zu verbinden gesucht. Vgl. Abendmahlsgedanken 115—117; vgl. auch O. Holtzmann, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 104.

[5]) A. a. O. 10.

Zittwitz hat hier zwei disparate Gedanken miteinander verbunden, von denen der erste an sich unmöglich ist und außerdem eine wissenschaftliche Ungereimtheit darstellt[1]).

4. Das Abendmahl ein Brudermahl (Johannes Hoffmann).

J. Hoffmann hat mit den vorgenannten Kritikern in seiner Deutung des Abendmahles den Gedanken einer Mahlzeit und mit Spitta und Schweitzer das eschatologische Moment gemein[2]). Das letzte Mahl Jesu ist nach ihm „ein Brudermahl des Messias mit seiner Jüngergemeinde in der Erwartung des Reiches Gottes“[3]). Jesus will sich mit den Seinen zu einem Freundeskreis zusammenschließen[4]). Während das in seinen messianischen Hoffnungen getäuschte Volk sich von ihm abwendet[5]), schließen sich die Jünger mit festem Glauben an Jesus an und stärken Jesu eigenen Glauben. Darum fühlt der Herr, da nun die Entscheidung bevorsteht, „das Bedürfnis, sich noch einmal mit den Seinen aufs engste zusammenzuschließen, mit ihnen einen „Treubund“ (Pfleiderer) zu schließen, um mit ihnen das Reich Gottes zu erwarten“[6]).

Auch diese Anschauung entspricht keineswegs der schriftlichen Überlieferung über Jesu letztes Mahl. Die Behauptung, daß Jesus nicht in Todesahnung, sondern in freudiger Siegesgewißheit (Spitta) sein Mahl gefeiert habe, ist im Vorausgehenden bereits hinreichend widerlegt. Freilich, Hoffmann streicht in den Einsetzungsworten alles, was auf den Tod Bezug hat; ursprünglich lauteten sie bloß: „Das ist mein Leib“, während der Becher, ohne daß Jesus eine Deutung dazu gab, kreiste. Diese Streichung geht nach ihm „ganz leicht und einfach, ohne daß damit unsere Texte vergewaltigt würden“[7]). Wenn dem so wäre, könnte überhaupt

---

[1]) Vgl. R. Schäfer, Das Herrenmahl 245; Fr. Schultzen, Das Abendmahl 51. Letzterer betont, daß Jesus nicht nur „Trauerbrot“ und „Trostwein“ gespendet, sondern auch Worte beigefügt hat, welche den Speisen eine bestimmte Bedeutung beilegten.

[2]) Die Eschatologie ist „der Schlüssel zum Verständnis der Handlung Jesu“. A. a. O. 93. [3]) Das Abendmahl im Urchristentum 93.

[4]) A. a. O. 87. Ähnlich O. Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, München 1905, 153.

[5]) „Jesus hatte, was später Luther mit Erfolg tat, an das Volk appelliert in der Erwartung, daß es ihm als dem Messias zufallen“ würde. Aber auch dies erwies sich als trügerisch. Vgl. A. a. O. 92.

[6]) A. a. O. 93. [7]) A. a. O. 90.

von einer Textvergewaltigung nie mehr gesprochen werden. Man kann allerdings Hoffmann eine gewisse Konsequenz nicht absprechen, wenn er aus der Streichung des Zusatzes beim Brot τὸ ὑπὲρ ὑμῶν die Berechtigung ableitet, auch die Kelchworte zu streichen; denn diese beziehen sich ja, wie er nicht leugnen kann, auf den Tod Jesu. Warum soll man dann aber nicht die Einsetzungsworte ganz streichen, da doch, wie Eichhorn meint, dadurch keine Lücke entstände[1]) und für die Interpretation dann freier Spielraum gegeben wäre. Aber sie stehen nun einmal da und können nicht einfach durch ein Machtwort beseitigt werden[2]). So sicher ihre Echtheit und ihre Beziehung auf den Tod Jesu ist, so falsch ist auch Hoffmanns Hypothese, die übrigens nur einen neuen Beweis dafür bildet, wie weit man kommt, wenn man den urkundlich bezeugten Text gewalttätig, nach dem eigenen, subjektiven Ermessen sich zurecht macht. Auch seine Deutung der Brotformel ist zweifellos falsch. „Leib" ist das Sinnbild der Gemeinschaft, meint er, offenbar in Anlehnung an Weizsäcker[3]). Wenn Paulus 1 Kor 12, 12 den Leib als Organ der Gemeinschaft der Glieder und die christliche Gemeinde als Leib Christi bezeichne, so sei es nicht zufällig, daß er vom Abendmahl dieselbe Auffassung habe. Das Wortspiel 1 Kor 10, 16 ff. habe ja die Pointe, daß sich die Teilnehmer des Herrenmahles zu einer Gemeinschaft zusammenschließen und daß sie einen Leib bilden, wie sie von einem Brote essen[4]). Dem gegenüber muß aber bemerkt werden, daß in 1 Kor 10, 17 nicht der Begriff des Leibes betont ist, sondern die Einheit des Leibes εἷς ἄρτος. Allerdings wählt der Apostel hier den Ausdruck „Leib", aber er sagt nicht bloß, wie Hoffmann glauben machen will und was von seinem Standpunkt aus gesprochen eine bedeutungslose und für die Leser unverständliche Allegorie wäre, dadurch, daß ihr von einem Brote esset, bildet ihr einen Leib oder eine Gemeinschaft, sondern weil ihr den Leib Christi genießet und sein Blut trinket, habt ihr Anteil an seiner Wesenheit, vereinigt ihr euch

---

[1]) Das Abendmahl 27 f.

[2]) Hoffmann befaßt sich allerdings in dem Kapitel: Kritik der Aussagen der Texte überhaupt nicht mit der textkritischen Frage, sondern entscheidet alles nach seiner Auffassung vom Urchristentum. Vgl. Das Abendmahl im Urchristentum 47—59.

[3]) Vgl. Das apostol. Zeitalter 576. Auch A. Andersen hat ähnliche Gedanken ausgesprochen. Das σῶμα bedeutet nach ihm den geistigen Leib, die Gemeinde Gottes. Das Abendmahl 37. [4]) A. a. O. 87—88.

mit ihm[1]) und werdet ihr gleichsam zu einer Einheit unter euch[2]). Das ist der Sinn, der sich aus dem Zusammenhang von 1 Kor 10, 16—17 ergibt, und das ist auch die eigentlichste und tiefste Bedeutung des Begriffes „Leib Christi" im mystischen Sinne. Es ist wohl zu beachten, in 1 Kor 12, 12 ff. bzw. 12, 27 sind wir der (mystische) Leib Christi, 1 Kor 10, 16 ist das *ποτήριον* und *ἄρτος* der Leib und das Blut Christi, denn durch ihren Genuß werden wir ja dessen Wesenheit teilhaftig. Daß in 1 Kor 10, 16 nicht von einem mystischen Leib Christi die Rede sein kann, zeigt ein flüchtiger Blick aus dem Zusammenhang. Wer kein Verständnis hat für solche Unterschiede, wie sie zwischen 1 Kor 12, 12 und 10, 16 bestehen, wird in dem Abendmahlsproblem sich kaum zurecht finden. Und wie hätten die Jünger erst aus den Einsetzungsworten, „das ist mein Leib" den Sinn erraten können: „Die von einem Brote essen, bilden unter sich eine Gemeinschaft?" Dieser Gedanke kommt in den Worten Jesu nirgends zum Ausdruck; er ist lediglich eine Interpretation Hoffmanns. Auch hier hätten, wie Jülicher in einem ähnlichen Falle Harnack gegenüber bemerkt, „Hörer und Leser den entscheidenden Vergleichungspunkt erst an den Text heranzubringen"[3]).

Hoffmann täuscht sich auch darin, wenn er meint, es sei das Nächstliegende und Einfachste, daß der Herr hier „Leib" „in der gewöhnlichen und allen bekannten Weise als Sinnbild der Gemeinschaft gebraucht"[4]) habe. Woher weiß denn Hoffmann, daß diese Auffassung eine allgemein geläufige war? Er wird doch nicht so inkonsequent sein wollen, einen speziell „paulinischen" Gedanken, der doch erst das Resultat der Reflexion über die religiösen Geheimnisse des Christentums ist, ohne weiteres zu einem Bestandteil des Urchristentums zu machen, und noch mehr, ihn als allgemein bekannten Begriff für die Zeit — vor dem Tode Jesu vorauszusetzen; denn sonst hätten die Apostel Jesum beim letzten Mahl unmöglich begreifen können. Und was soll schließlich der von Hoffmann mit Pfleiderer angenommene „Treubund" zur Verwirklichung der messianischen Hoffnungen im Sinne Hoffmanns noch für eine Bedeutung haben angesichts des von Jesus angekündeten

---

[1]) *Κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ* (1 Kor 10, 16).

[2]) 1 Kor 10, 16 ist also nicht aus 12, 12 zu erklären, sondern umgekehrt, dieses aus jenem.

[3]) Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 241.

[4]) A. a. O. 88.

Verrates (Mt 26, 21; Mk 14, 18)? Er wäre im besten Falle eine große Illusion. Hoffmanns Anschauung steht in offenem Widerspruch mit den Tatsachen und ist daher unannehmbar.

5. Harnacks Deutung: Jesu Handlung eine Heiligung der natürlichen Nahrung. Das Gedächtnismahl Jesu.

A. Harnack geht von der irrigen Annahme aus, daß man in der urchristlichen Zeit gleichgültig gewesen sei gegen die Elemente des Abendmahles und an Stelle des Weines sehr oft Wasser gebraucht habe. Es handelt sich nach ihm beim Abendmahle „einfach um Essen und Trinken, also um eine Handlung. Diese Handlung ist das Entscheidende. Die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens hat der Herr geheiligt, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hat. So hat er sich für die Seinen auf immer mitten hineingestellt in ihr natürliches Leben und sie angewiesen, die Erhaltung und das Wachstum dieses natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums des geistlichen Lebens zu machen. Das konnten sie nun nicht selber, aber er verhieß ihnen, daß er mit der Kraft seiner Sündenvergebung bei jeder Mahlzeit sein werde, die sie zu seinem Gedächtnis halten würden“ [1]). Jesus hat, wie Harnack sich an anderer Stelle ausdrückt, „die leibliche Nahrung als sein Fleisch und Blut, d. h. als Nahrung der Seele bezeichnet (durch die Sündenvergebung), wenn sie mit Danksagung in Erinnerung seines Todes genossen wird“ [2]).

Da die Voraussetzungen zu dieser Deutung nicht zutreffend sind, fällt diese eigentlich von selbst dahin. Harnack hat, wie Spitta richtig bemerkt, „die ursprüngliche Feier losgelöst von ihrem geschichtlichen Hintergrund“ [3]) betrachtet. R. Schäfer, der Harnack zwar Verstöße „gegen die Elementargrundsätze der methodischen Geschichtsschreibung“ [4]) vorwirft, möchte doch zugeben, daß „manche richtige Momente“ [5]) in seiner Deutung liegen. So soll nach ihm unzweifelhaft richtig sein, „daß dem Abendmahl, wie auch sein Name sagt, der Charakter einer Mahlzeit von Jesus aufgeprägt worden ist“ [6]). Diese Äußerung aus dem Munde Schäfers ist auf-

[1]) Texte und Untersuchungen VII 142. [2]) A. a. O. 139.

[3]) Die urchristlichen Traditionen 332. Ähnlich urteilt Jülicher, Harnack habe seine Auffassung unter dem Einflusse der aus der späteren Literatur gewonnenen Überzeugung gebildet. Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 240.

[4]) Das Herrenmahl 6. [5]) A. a. O. 286. [6]) A. a. O. 287.

fallend. Wenn Paulus von dem *κυριακὸν δεῖπνον* spricht, so schließt er doch wohl, wie wir gesehen [1]), die der Eucharistie vorhergehende Agape ein, wie auch in dem *δεῖπνον* Jo 13, 2 (vgl. Lk 22, 20 *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*) das Passahmahl inbegriffen ist. Auch der Umstand, daß es „im Anschluß an das Passahmahl gefeiert und eingesetzt ist“ [2]), beweist keineswegs, daß es für sich allein den Charakter einer Mahlzeit hatte, und Schäfers Ausdruck „neutestamentliches Bundesmahl“ ist nur mit einer gewissen Reserve aufzunehmen. Essen und Trinken ist sodann wiederum nicht die Hauptsache, wie Harnack meint; die dabei gesprochenen Worte sind von ebenso großer Bedeutung. Nach Jülicher hat ja Jesus gerade an einen unbedeutenden Brauch das Bedeutsamste [3]) angeknüpft. Auch sonst will Jülicher nichts wissen von einer Gleichung: „Was das Essen und Trinken für euer natürliches, das ist mein Leib für euer geistliches Leben“; davon, sagt er mit Recht, „lassen unsere Quellen nichts ahnen“ [4]). Auch hätte, bemerkt er weiter, wenigstens darauf hingewiesen werden müssen, daß *φαγεῖν* und *πιεῖν* der Erhaltung und dem Wachstum des natürlichen Lebens dienen. So aber haben Hörer und Leser den nach Harnack „entscheidenden Vergleichungspunkt erst heranzubringen“ [5]). Im übrigen scheint mir die von Harnack ausgesprochene Idee noch viel paradoxer zu sein, als Jülicher sie hiermit gekennzeichnet hat. Jesus hat nach Harnack nicht die leibliche Nahrung in Parallele gesetzt zu seinem Leib, sondern die Nahrung geradezu als seinen Leib und sein Blut bezeichnet [6]). Die leibliche Nahrung wird, wenn sie „mit Danksagung in Erinnerung seines Todes genossen wird“, zu seinem „Fleisch und Blut“, d. h. zur Nahrung der Seele oder „zur Kraft des Wachstums des geistlichen Lebens“ [7]). So scheint es übrigens auch Haupt aufgefaßt zu haben, wenn er Harnacks Gedanken ablehnend sagt: „Unklar aber bleibt es mir, wiefern Jesus diesen Gedanken in die Form gekleidet haben solle, die Aneignung der natürlichen Speise sei Aneignung seines Leibes und Blutes, d. h. seiner Persönlichkeit“ [8]). Die Harnacksche Äußerung, Jesus habe die wichtigste

---

[1]) Vgl. § 4. [2]) Schäfer, a. a. O. 287.

[3]) Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 245.

[4]) A. a. O. 241. [5]) Ebd.

[6]) A. a. O. 142. 139. [7]) A. a. O. 142.

[8]) Die ursprüngliche Form 15. Ebenso sagt auch Wohlenberg (Neue kirchliche Zeitschrift 1906, 256), daß es sich bei Harnack um Essen und Trinken zu Gottes Ehre handle.

Funktion des natürlichen Lebens geheiligt, führt Jülicher ad absurdum mit der berechtigten Frage, ob denn auch der Sämann, der Same, das Senfkorn, der Sauerteig . . . durch den Herrn geheiligt sein solle[1]). Haupt macht überdies darauf aufmerksam, daß Harnack hier zwei ganz disparate Gedanken miteinander verbunden, nämlich die Heiligung der Funktionen des natürlichen Lebens und die beim Essen und Trinken jedesmal erfolgende Erinnerung an Jesus als die geistliche Speise[2]). Auch darauf ist mit Recht verwiesen worden, daß Harnacks Deutung mit keinem Worte in den Einsetzungsworten angedeutet ist[3]). Ebenso vag und willkürlich ist endlich die Behauptung, Jesus werde mit der Kraft seiner Sündenvergebung bei ihnen sein, wenn sie Mahlzeit halten und dabei sein Gedächtnis erneuern. Gerade an diesem Punkte zeigt sich die Unfertigkeit und Haltlosigkeit der Aufstellungen Harnacks. Er hätte gerade bezüglich des letzten Punktes bedenken sollen, wie unprotestantisch es ist, die Sündenvergebung an so äußerliche Dinge wie Essen und Trinken zu knüpfen. Grafe hat daher bei dem ganzen Deutungsversuche Harnacks „eine gewisse Unbestimmtheit der Formulierung“[4]) konstatiert. Er weist zudem darauf hin, daß die meisten Äußerungen Harnacks eine Beziehung auf den Tod Jesu ausschließen, was ihn aber nicht hindere, doch wieder von einem „Gedächtnismahle seines Todes“ zu reden[5]). Wenn daher Harnack meint, es konnte bei der Determinierung der Elemente in der alten Kirche „der Aberglaube nicht ausbleiben, daß die Kraft des Sakramentes in magischer[6]) Weise am Elemente hafte“[7]), so hat er damit eine Selbstkritik geübt, wie sie vernichtender nicht gedacht werden kann. Wenn er jedoch sagt: „Diejenigen kehren zur genuinen Auffassung zurück, welche diese schädliche Superstition auflösen“[8]), so hat er, meine ich, zu einer solchen Sprache erst das Recht,

---

[1]) A. a. O. 244. A. Schweitzer glossiert Harnacks Ausführungen folgendermaßen: „Oder viel mehr“, „d. h.“ und „wie“ sind die Rangiergeleise, auf denen man von dem allgemeinen, wunderbar tiefen Gedanken herkommend, daß der Herr die wichtigste Funktion . . . geheiligt habe, umsetzt, um die Einfahrt zur historischen Feier . . . zu gewinnen. A. a. O., I. Heft, 23.

[2]) A. a. O. 15.

[3]) Vgl. Grafe, Zeitschrift für Kirche und Theologie 1895, 116.

[4]) A. a. O. 116.

[5]) Schon die Heranziehung des Begriffes „magisch“ verrät die ganze Oberflächlichkeit der hier vorgetragenen Meinung.

[6]) A. a. O. 116. [7]) A. a. O. 142. [8]) Ebd.

wenn er selbst eine einwandfreiere Lösung des vorliegenden Problems zu bieten vermag[1]).

6. Die Abendmahlsspeise eine Analogie der geistigen Nahrung (E. Haupt).

Haupts Auslegung der Abendmahlshandlung Jesu ist deswegen interessant, weil in ihr einerseits, wie bei Spitta, W. Brandt u. a. jede Beziehung zum Passahmahl geleugnet, anderseits aber doch an dem Hinweis auf Jesu Tod entschieden festgehalten wird. Der Ausdruck „Bundesblut", den Jesus nach den übereinstimmenden Berichten gebraucht hat, gestattet „gar keine andere Deutung als die auf das vergossene Blut Christi"[2]), welches in „ähnlicher Weise sich als Initiation eines Bundes darstellt, wie Ex 24, 8 es geschehen war"[3]).

Um so eigentümlicher aber berührt seine endgültige Deutung der Handlung Jesu. Wenn Haupt auf der einen Seite die Heilsbedeutung des Todes Jesu so entschieden betont und in den Einsetzungsworten eine Aufforderung an die Jünger erblickt, persönlich aus seinem Tod Nutzen zu ziehen, auf der anderen Seite dann aber meint, Jesus habe in jener symbolischen Handlung vor allem seinem eigenen Bedürfnis genügen wollen, gleichgültig, ob ihn die Jünger verstanden oder nicht, so läßt er doch offenbar die Konsequenz des Gedankens vermissen. Meint er dann weiterhin, Jesus habe „in zusammengedrängtester Form den Ertrag seines inneren Ringens, seines Glaubens, seines Hoffens zum Ausdruck gebracht"[4]), so ist auch diese Ausdrucksweise zu unbestimmt, als daß man daraus auf eine bestimmte Grundauffassung schließen könnte. Eine solche erhellt ebensowenig klar aus der eigentlichen Formulierung des Abendmahlsgedankens durch Haupt: „Meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet werden und so zu einem Bestandteil eurer Personen werden will, wie dies bei der irdischen Nahrung

---

[1]) Auch Millard (Das Abendmahl des Herrn und die Stellung seiner Jünger dazu, Bonn 1892, 15) spricht von „schauerlichen" und „entsetzlichen Irrtümern" der katholischen Lehre. Er scheint jedoch von katholischer Lehrauffassung nicht allzu klare Begriffe zu haben. Wenn er beispielsweise meint, die katholische Kirche entziehe den Laien den Kelch, weil der Kommunikant, falls er einen Tropfen des Blutes Christi verschüttete, eine Todsünde begehen würde (a. a. O. 8), so hat er doch offenbar gar keine Ahnung vom katholischen Todsündebegriff.

[2]) Die ursprüngliche Form 21.

[3]) A. a. O. 22. [4]) A. a. O. 24.

der Fall ist. Dies gilt aber ganz besonders von meinem bevorstehenden Tode, gerade die Dahingabe meiner Persönlichkeit wird euch die in ihr beschlossenen Lebens- und Heilskräfte in vollstem Maße erschließen und zugute kommen lassen“ [1]). Diese Fassung ist nun allerdings, wie auch Grafe anerkennt, „sehr frei und allgemein und in den vorausgehenden Ausführungen nicht begründet“ [2]). Richtig ist an Haupts Deutung zweifellos der Gedanke, daß Jesus der Träger der Kräfte eines höheren Lebens ist, das sich seine Jünger aneignen sollen. Aber wie diese Aneignung zu denken ist, sagt uns Haupt mit keinem Worte. Wenn er jedoch von einer symbolischen Handlung ausgeht und anderseits die Analogie mit der irdischen Nahrung herbeizieht, so dürfte daraus zu schließen sein, daß er im Genuß der Abendmahlselemente bloß einen Hinweis auf die Aneignung der in der Persönlichkeit Jesu beschlossenen Lebens- und Heilskräfte erblickt, welche von Haupt kaum anders als auf dem Wege des Glaubens stattfindend gedacht werden kann, ist ja doch auch nach ihm das Herrenmahl im engeren Sinne nur der Höhepunkt einer gemeinsamen Mahlzeit. Aber wozu denn dieses umständliche Verfahren Jesu? Wenn R. Schäfer meint, man könne sich „des Eindruckes nicht erwehren, wie wohl die Jünger diese hohen und dem Durchschnittsverstand unerreichbaren Worte (daß höhere Lebenskräfte zu einem Bestandteil der Jünger werden sollen) verstanden haben sollen“ [3]), so kann man ruhig sagen, das hätten sie überhaupt nicht verstanden. Jesus hat von dem, was Haupt ihn sagen läßt, gar nicht gesprochen. Man denke sich doch einmal, Jesus will den Jüngern nahe legen, sie sollen die höheren Kräfte seiner Persönlichkeit in ihre Seele aufnehmen, wie sie sich die irdische Nahrung aneignen, und wählt hierzu die Worte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“ usw. Auch hier fehlt der Vergleichungspunkt zum Verständnis der Worte Jesu. Letzteres ist zweifellos auch durch die Leugnung jeder Beziehung zum Passah noch besonders erschwert [4]).

---

[1]) Ebd. Das ist genau der Gedanke, den Jülicher irrtümlicherweise bei Harnack vorzufinden glaubte.

[2]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 132. E. Sulze (Eine neue Untersuchung über Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, Protestantische Kirchenzeitung [1895] Nr. 30, 697 f.), der Haupts Buch ein Muster von Scharfsinn, Umsicht und Klarheit nannte, meinte, es werde ohne Zweifel lange Zeit das entscheidende und letzte Wort über diese Frage bleiben.

[3]) Das Herrenmahl 291. [4]) R. Schäfer, a. a. O. 291.

Diese höchst unklare Formulierung des Abendmahlsgedankens durch Haupt ist aber nur eine Folge seiner zweifellos falschen Auffassung von der Veranlassung der Abendmahlsworte. In Übereinstimmung mit Jülicher huldigt Haupt der sonderbaren Anschauung, daß die Abendmahlshandlung an ihrer inneren Größe Einbuße erleidet, wenn man sie als einen längst „prämeditierten Akt" auffaßt[1]). Sie ist nach ihm in erster Linie nicht eine Belehrung für die Jünger, sondern „ein durch die innere Gewalt der Lage hervorgezwungenes Bedürfnis Jesu selber"[2]). Also eine bloße Zufälligkeit soll diese so oft als Höhepunkt im Leben Jesu bezeichnete Abendmahlsszene sein. Man hat mit Recht betont, daß die Berücksichtigung der Situation eine unerläßliche Forderung für das Verständnis der Abendmahlsworte bilde, und das ist vielleicht das größte Verdienst, welches Spitta mit seiner oft zitierten Untersuchung über das Abendmahl sich erworben hat, nachdrücklich hierauf hingewiesen zu haben. Dessenungeachtet ignoriert man das ganze Leben Jesu, dessen Wirken, vor allem die eucharistischen Verheißungen, die er seinen Jüngern gemacht. Keiner der modernen Kritiker hat den ernsthaften Versuch unternommen, die Abendmahlshandlung hieraus zu begreifen. Man erschöpft sich in dem fieberhaften Bemühen, Widersprüche aufzudecken zwischen den vorliegenden Berichten und der Gedankenwelt Jesu[3]). Hierin liegt zweifellos der größte und verhängnisvollste Fehler der ganzen Abendmahlsforschung der letzten Jahrzehnte, daß man diese Handlung Jesu anläßlich seines letzten Mahles aus seinem Leben herausreißt und als Einzelhandlung beurteilen will, während es doch ein unbestrittener Grundsatz historischer Forschung ist, daß einzelne Handlungen nur aus ihrem zusammenhängenden Verlauf im Leben einer Persönlichkeit zu begreifen sind. Dies ist der einzig gangbare Weg, um zu einer vernünftigen Würdigung der Tatsachen zu gelangen. Warum macht man denn in bezug auf die Persönlichkeit und das Wirken Jesu hiervon eine Ausnahme? Es ist einfach unverständlich, wie man behaupten kann, derjenige habe seine Worte beim Abendmahl nicht prämeditiert gehabt, sondern aus einer augenblicklichen Stimmung heraus geäußert, der doch Jo 6, 51—59 gesprochen. Haupt läßt sie einem „durch die innere Gewalt der

[1]) A. a. O. 24. [2]) Ebd.

[3]) „Nicht das allgemeine Lebensbild Jesu wird hier zur Richterin über Einzeltatsachen gemacht, sondern die dogmatische Anschauung des Historikers." Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 897.

Lage hervorgezwungenen Bedürfnis" entspringen. So richtig dies in einem gewissen Sinne ist, so wenig paßt es zu Haupts eigentlicher Deutung. Denn eine so schwerverständliche symbolische Handlung kann doch nie und nimmer der adäquate Ausdruck einer so gewaltig erregten, inneren Seelenstimmung sein. Freilich scheint auch Haupt selber mit dem Resultate seiner Untersuchung nicht völlig zufrieden zu sein. Mehr erwartet er von „dem demütigen Glauben, daß der Herr auch auf diesem Gebiete mehr und Höheres tut als wir wissen und verstehen", nämlich nichts weniger „als sich selbst zur Nahrung der Seele gibt" [1]).

7. Jesu Mahl als Stärkung und Trostmahl. Die repräsentative Bedeutung der Abendmahlselemente (R. A. Hoffmann).

Nach Spitta versetzt sich Jesus beim letzten Abendmahl in die Situation des messianischen Endmahles. Unter dem Bilde des Brotes und Weines reicht er den Jüngern seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst; ihn sollen sie in sich aufnehmen; dadurch allein wird ihnen Heil und Leben zuteil [2]). Ähnlich hat sich, wie wir gesehen, Haupt ausgesprochen. Auch R. A. Hoffmann glaubt, wiewohl er sonst den Hinweis auf das messianische Endmahl als einen „schwer begreiflichen Sprung" [3]) ablehnt, doch, daß Spitta einer richtigen Lösung des Problems immerhin nahe gekommen sei und sucht nun an die Gedanken Spittas anknüpfend den richtigen Sinn festzustellen. Das Blut ist die Seele, sagt er im Hinblick auf Dt 12, 23; vgl. Lv 17, 11. 14: הדם הוא הנפש. Wenn also der Herr den Inhalt des Bechers, den er seinen Jüngern zu trinken gibt, als sein Blut bezeichnet, so „kann er damit nur gewollt haben, daß seine Seele, sein Leben in sie übergehe, und, sofern er jenes sein für viele zu vergießendes Bundesblut nennt, sein sich aufopferndes, für andere sich hingebendes Leben ihnen mitgeteilt würde ... damit sie, wenn die ihnen sicher bevorstehenden Leiden und Verfolgungen an sie heranträten, auch ihrerseits ihre Seele als Lösegeld für andere [4]) dahinzugeben imstande wären" [5]), Mt 20, 28 (Mk 10, 45).

---

[1]) A. a. O. 28.

[2]) Vgl. Spitta, Die urchristlichen Traditionen 282.

[3]) Vgl. Abendmahlsgedanken 81.

[4]) Wenn R. Schäfer sich zu der sonderbaren Behauptung versteigt, dieser Gedanke sei „katholisierend" (Das Herrenmahl 294), so hat er sich hierbei wohl weniger von der katholischen Dogmatik, als vielmehr von seiner subjektiven Vorstellung von derselben leiten lassen.

[5]) A. a O. 87. Nach Hoffmann ist Jesus nicht für seine Jünger gestorben, sondern nur für das ungläubige Volk. Die Jünger waren als καθαροὶ

So richtig es ist, daß Jesus mit seiner Stiftung eine Stärkung seiner Jünger für die schweren, ihnen bevorstehenden Kämpfe beabsichtigt hat, so unannehmbar ist Hoffmanns Lösung. Die Gleichsetzung von *αἷμα* (Mt 26, 28 und Parall.) mit dem נפש Dt 12, 23 ist schon deshalb unmöglich, weil letzteres an der hier in Betracht kommenden Stelle als Prinzip des animalischen Lebens gefaßt ist und es daher offenbar keine Stärkung für die Jünger bedeuten konnte, wenn Jesus den Jüngern Blut im Sinne von Dt 12, 23 mitteilte, abgesehen von der Unvollziehbarkeit dieses Gedankens. Sollte aber „Seele", „Leben" hier im höheren, geistigen Sinne verstanden werden, so fehlt dazu jede Andeutung in den Texten, wenn nämlich *αἷμα* = נפש in dem genannten Sinne vorausgesetzt ist. Diese Annahme erweist sich aber auch von einem anderen Standpunkt aus als unmöglich. Wenn *αἷμα* identisch ist mit der Seele, dem inneren Wesen Jesu, so ist die Hinzufügung von *σῶμα* in den Einsetzungsworten unverständlich.

Ebensowenig können Hoffmanns weitere Ausführungen befriedigen. Er möchte sich zwar von einer rein symbolischen Deutung emanzipieren und „lieber von einer repräsentativen und stellvertretenden Bedeutung von Brot und Wein sprechen"[1]). Jesus hat „Brot und Wein als die gewissermaßen (!) lebendigen und daher lebenvermittelnden Repräsentanten seiner Lebenskräfte, seines Leibes und Blutes hingestellt"[2]). Wie, so meint Hoffmann weiter, die Jünger die Repräsentanten Jesu sind, wenn es heißt: Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, so habe es auch „den gleichen Wert, die gleiche Bedeutung und Wirkung", wenn die Jünger dieses Brot essen und diesen Wein trinken, als wenn sie seinen גוף und sein דם genießen würden[3]). Diese Gegenüberstellung ist eine auffallend naive. Repräsentant und Repräsentiertes müssen einander doch

---

τῇ καρδίᾳ bereits mit Gott versöhnt und konnten demnach auch heiliges, Jahwe gehöriges Blut trinken. Holtzheuer findet dieses begreiflicherweise „höchst bedenklich". Auch Stage (Protestantische Monatshefte 1897, 325) nennt dies den schwachen Punkt der sonst scharfsinnigen und lesenswerten Untersuchung Hoffmanns. „Dieses neueste *δοκεῖν* bemerkt Holtzheuer (A. a. O. 7), illutrierst aber grell die Gefahr, in welcher die ziemlich nervös gewordene Wissenschaft der Modernen steht, einem ebenfalls ziemlich nervös gewordenen wissenschaftlichen Publikum immer etwas Neues bieten zu müssen."

[1]) A. a. O. 97. Nach A. Seeberg (Das Abendmahl 24) sind Brot und Wein „Träger und Mittler des wirklich gegenwärtigen Christus", als solche aber nur „Zeichen und Symbole".

[2]) A. a. O. 97—98. [3]) Ebd.

immer wenigstens annähernd äquivalent sein. Der König schickt nicht seinen Diener als Repräsentanten. Ebensowenig können Brot und Wein Jesu übermenschliches Leben darstellen. Zudem widerspricht eine solche Auffassung dem Wortlaut der Texte. In klarer Weise hat Jesus das Verhältnis der Identität von τοῦτο und σῶμά μου zum Ausdruck gebracht. Und wie stellt sich Jo 6 zu dieser Erklärung Hoffmanns? Vermag sodann ein nur „gewissermaßen lebendiger" Repräsentant der Lebenskraft Jesu auch lebenvermittelnd zu wirken? Wie kommt Hoffmann von seinem Standpunkt aus dazu, Brot und Wein die gleiche Wirkung zuzuschreiben wie dem Leibe und dem Blute Christi? Eine Frage drängt hier die andere. Mit unklaren Begriffen kann man Probleme nicht lösen, sondern höchstens verschleiern. Die Handlung der Brot- und Weindarreichung kann auch nicht als „symbolisch" und doch zugleich als etwas „Geistig-Reales" [1]), Mitteilendes gedacht werden. Sie könnte im besten Falle eine Aufforderung zur Aneignung von etwas Geistig-Realem sein, aber nicht selber solche Realitäten objektiv in sich schließen.

Hoffmann sucht schließlich seine Abendmahlsgedanken unter Hinweis auf Jer 16, 7; Ez 24, 17; Spr 31, 6; Mt 9, 15 um eine gemütsvollere Beziehung zu bereichern, indem er annimmt, Jesus habe seinen Jüngern zugleich ein Trostmahl spenden wollen für die Zeit der Trennung [2]). Diese Deutung enthält einen Kern von Wahrheit; denn Jesus hat den Seinen wirklich ein trostvolles Vermächtnis gemacht, jedoch hat die Berufung auf Jer 16, 7 und Parallelen hier keinen Sinn [3]) und ist zudem unvereinbar mit den übrigen Gedanken Hoffmanns.

8. Das Abendmahl eine Opfermahlzeit (Fr. Schultzen).

Schultzen weist u. a. die von Wellhausen [4]) und Smend [5]) vorgetragene Ansicht zurück, wonach das Abendmahl zu erklären wäre auf Grund jener semitischen Vorstellung, der zufolge das Bluttrinken die Zugehörigkeit zu einer Stammesgemeinschaft vermittelt, was ursprünglich durch das Blut der Kontrahenten, dann durch das eines Tieres und später bloß durch Wein geschah. Diese Anschauung scheitert nach Schultzen vor allem an der Tatsache,

[1]) A. a. O. 95. [2]) A. a. O. 115—117.

[3]) Vgl. oben von Zittwitz' Auslegung.

[4]) Skizzen u. Vorarbeiten III. Reste des arabischen Heidentums 1887, 122.

[5]) Alttestamentliche Religionsgeschichte 24 ff. Vgl. oben Heitmüllers Anschauung.

daß in den späteren Quellen diese Vorstellungen verschwunden waren und also nicht mehr die Grundlage zu einer derartigen Abendmahlsauffassung abgeben konnten. Dagegen möchte Schultzen mit Kahnis seiner Deutung das Opfermahl zugrunde legen und glaubt hierin „den Schlüssel zum Verständnis des Abendmahles“ [1]) gefunden zu haben. Auch Hermann hat in neuerer Zeit diesen Gedanken vertreten [2]) und seither Andersen [3]). Schultzen meint, ein solches Opfermahl wäre den mit dem jüdischen Kult Vertrauten sehr verständlich gewesen. Wie der Genuß von Opferfleisch das Zeichen der *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου* war und den Genießenden den Segen des Opfers vermittelte, so habe auch Jesus, der seinen Tod in Wort und Tat als Opfer hingestellt habe, den Segen desselben den Seinen zueignen wollen. Da nun der Genuß von Opferfleisch nur Mittel zum Zweck sei, so habe Jesus nicht wirklich sein Opferblut zu trinken geben müssen, sondern habe „als vollgültigen Ersatz Brot und Wein an die Stelle treten lassen“ [4]) können. Brot und Wein sind daher nicht bloß Symbole, sondern „Repräsentanten und Vermittler“ des Leibes und Blutes Jesu. Schultzen hat hier etwas als erwiesen vorausgesetzt, was noch sehr der Begründung bedarf. Die Herbeiziehung der jüdischen Opfermahlzeiten ist unstatthaft. Schon Spitta hat geltend gemacht, daß es sich um ein Opfermahl in diesem Sinne nicht handeln könne, weil beim Abendmahl nicht Opferfleisch, sondern Brot genossen werde [5]). Sodann bieten die Texte nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß Jesus Brot und Wein als vollgültigen Ersatz für seinen Leib und sein Blut betrachtete. Schultzen hat ja gerade zugestehen müssen, daß die wörtliche Auffassung der Abendmahlsworte die „nächstliegende“ und „natürlichste ist“ [6]). So richtig es ist, daß der Opfergedanke dem Abendmahl zugrunde liegt, so unannehmbar ist er in Schultzens Deutung. Er versichert uns zwar, daß Jesus den Jüngern „in, mit und unter Brot und

---

[1]) Das Abendmahl im Neuen Testament 1895, 53.

[2]) Der Grundgedanke des hl. Abendmahles, in: Theologische Studien aus Württemberg 1883, 72—77.

[3]) Das Abendmahl 14: *Τοῦτο ποιεῖτε* heißt nach ihm „dies opfert“.

[4]) Ebd. [5]) Die urchristlichen Traditionen 268.

[6]) A. a. O. 61. Bratke, der als einer der ersten auf dem Bonner Ferienkurs 1894 die traditionelle Anschauung vertrat, hat diese Schrift Schultzens „einen hervorragenden Versuch einer wissenschaftlichen Verteidigung der lutherischen Abendmahlslehre“ genannt. Theol. Literaturblatt 1896, 292 Nr. 24.

Wein seinen Leib und sein Blut gibt, oder dem Gedanken Jesu besser entsprechend, Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut“ [1]). Aber sofort hebt er das Gewicht dieses Zugeständnisses wieder auf durch seine lavierenden Begriffsbestimmungen. „Im Genuß von Brot und Wein werden ideell-wirklich Jesu Leib und Blut genossen“ [2]). Eine bloß „ideelle“ Wirklichkeit reicht aber nicht aus für die Annahme einer Opfermahlzeit. Schultzen hat übrigens selbst den Gedanken als unentbehrlich und unabweisbar empfunden, daß es zur Teilnahme am Segen des Opfers des wirklichen Genusses von Opferfleisch bedürfe und daß darum „Jesus unter Brot und Wein wirklich seinen Leib und sein Blut spenden“ [3]) müsse, weil eben die Jünger nur so ihn verstehen konnten. Mit der Annahme einer „ideellen Wirklichkeit“ hat aber Schultzen dieses Bedenken in keiner Weise beseitigt. Er hat dies auch selber eingesehen und meint daher, diese ideelle Wirklichkeit müsse „so sehr als Wirklichkeit gefaßt werden, daß die Vorstellungen, welche die Jünger mit dem Opfermahl verbinden mußten, auch hier anwendbar“ [4]) seien. — Hier genügt aber nur die volle Wirklichkeit, und Schultzens unklare Begriffskonstruktionen fallen somit in sich selber zusammen, und dies um so mehr, als es sich nach Schultzen auch in Jo 6, 51 ff., welche Stelle er als echt annimmt, nicht bloß um eine Aneignung im „Glauben“ handelt, sondern um den Empfang von Jesu Fleisch und Blut [5]). Schultzen hat der Opferauffassung den Boden entzogen, auf dem sie allein bestehen kann. Die Verbindung mit einer symbolischen Handlung, wodurch Jesus sich „als zu Opfernden darstellt“, macht die Gesamtauffassung Schultzens nicht annehmbarer. Im Gegenteil, noch unverständ-

---

[1]) A. a. O. 54. [2]) Ebd. [3]) Ebd.

[4]) Ebd. Schultzen tut gut, die Analogie von dem Hundertmarkschein und hundert Mark in Gold oder Silber nur mit Reserve anzuführen: Wie derjenige, der einen Hundertmarkschein erhält, wirklich 100 Mark in Gold oder Silber hat, so empfangen die Jünger in Brot und Wein Jesu Leib und Blut, ohne die physischen Substanzen zu bekommen. Der Vergleich ist absolut unbrauchbar. Ein 100 Markschein hat wirklich den Wert von 100 Mark, Brot und Wein aber unterscheiden sich von Christi Leib und Blut wie Wirklichkeit von Nichtwirklichkeit.

[5]) A. a. O. 77—83. Leib und Blut kommen bei Schultzen nicht als Jesu Persönlichkeit konstituierende Momente in Betracht, sondern als das, an dem der Tod vollzogen wird. Holtzheuer (Das Abendmahl 69) hat diese Unterscheidung zwischen Leib und Blut einerseits und der Person anderseits „gekünstelt“ genannt und dies mit Recht.

licher[1]). Im übrigen hat Schultzen hier ein Problem berührt, das Hermann deutlicher so zum Ausdruck gebracht hat: „Daß Jesus ein rein natürliches Element zum Unterpfand der Sakramentsgnade gemacht hat, entspricht vollständig der Einrichtung des anderen Sakramentes, der Taufe, bei welcher nur ein irregeleiteter dogmatischer Trieb nach einer Materia coelestis zu fragen anfängt“[2]). Hermann hat sich allerdings weder von einem dogmatischen, noch von einem wirklich philosophischen Triebe leiten lassen. Sein Beweis trägt die ganze Schwäche eines Analogieschlusses an sich. Die Bedingungen für den Empfang der Sakramentsgnade sind bei den verschiedenen Sakramenten verschieden, und dann sagen eben unsere evangelischen Berichte, daß Jesus in Wirklichkeit beim Abendmahl andere Voraussetzungen für die Verleihung der Sakramentsgnade geschaffen hat, als Hermann u. a. sie hier annehmen möchten.

B) Einseitige oder hauptsächliche Betonung des Darstellungsmomentes. (Parabolisch-symbolische Auffassungen.)

1. Die Abendmahlsworte eine Parabel. (Jülicher, Schmiedel, Weizsäcker usw.)

Nach Jülicher hätten wir es beim letzten Abendmahl mit einer sinnbildlichen Handlung[3]), die weiterhin eine Hindeutung auf den Tod Jesu ist, zu tun. Jesus hat ein Abschiedsmahl ge-

---

[1]) Auch Bratke (Das Abendmahl, Theol. Literaturblatt 1896, 299) hat die Anschauung Schultzens zurückgewiesen. Er erblickt im Abendmahl eine segensreiche, trostvolle Feier der Erinnerung an das Opfer am Kreuze.

[2]) Theologische Studien aus Württemberg 1883, 75.

[3]) Auch H. Joachim (Die Überlieferung über Jesu letztes Mahl, in: Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie 1895, 39) stimmt ihm in dieser Auffassung völlig bei. Es handelt sich nach ihm beim Abendmahl um eine „einmalige symbolische Handlung“. Ähnlich spricht sich H. Holtzmann aus, allerdings mit etwas weniger extremer Betonung des Darstellungsmomentes. Die Abendmahlsfeier ist eine symbolische Handlung, wobei „das zum Zwecke des Genusses in Stücke gebrochene Brot die Zerstörung des Leibes darstellt, und, in Parallele dazu, der zum Zweck des Trinkens in den Becher gegossene Wein das blutige Ende . . . Es ist somit eine im Stil des Prophetentums gehaltene, symbolische Handlung“, ein „in Szene gesetztes Doppelgleichnis“. Vgl. Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I (1897) 297. Nach R. Patry (Revue Chrétienne I (1909) 629) ist Jesu Handlung ein sinnbildlich dargestelltes Wort „une parole imagée“. Vgl. Hollmann, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 133.

feiert. Was Spitta, W. Brandt, J. Hoffmann u. a. als unmöglich abgewiesen haben, ist nach seinem Urteil eines der sichersten „Daten, die wir besitzen, daß nämlich Christus bei dem letzten Abendmahle, das er mit seinen Getreuen feierte, die übliche Verteilung von Brot und Wein an die Tischgenossen unter besonders bedeutungsvollen Hinweisen auf seinen bevorstehenden Tod vornahm“ [1]). Es darf, meint er, als anerkannt gelten, daß das ἐστίν vor τὸ σῶμά μου nicht eine reale Identität von Subjekt und Prädikat bezeichnet. Dagegen pflichtet er Weizsäcker bei, wenn er die von Jesus gesprochenen Worte als eine Parabel charakterisiert [2]). Jedoch kann er Weizsäcker mit Recht nicht beistimmen in der Annahme einer „Parabel, deren Lösung Jesus aber nicht mehr gegeben habe“ [3]), denn das Vorlegen „einer solchen unverstandenen Formel paßt nicht in das Bild des synoptischen Jesus“ [4]). Auch darin muß man Jülicher unbedingt beipflichten: „Was Jesus bei jenem Mahle zuletzt so besonders feierlich sagte, muß für jeden Anwesenden unmittelbar verständlich gewesen sein“ [5]). Die Beziehung auf den Tod Jesu hält Jülicher mit Weizsäcker als unverkennbar [6]), nur will er diese Deutung als den allein sicheren Inhalt der Handlung Jesu feststellen. Als Jesus den Kelch mit rotem Mischwein an seinem Tisch kreisen ließ, wollte er damit besagen: So wie dieser Wein alsbald verschwunden (!) sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein als Bundesblut, letzteres im bildlichen Sinne. Auch im ersten Teil der Einsetzungsworte: „Das ist mein Leib“, will Jülicher eine Hindeutung auf den Tod erblicken [7]). Weder Mt noch Jo noch sonst irgend ein Jünger habe als Substrat der Gegenwart Jesu dessen σῶμα sich vorgestellt. Letzteres ist

---

[1]) A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 234.

[2]) „In das Gebiet der gleichnisartigen Rede, deren Grundform die einfache Vergleichung ist, gehört sie jedenfalls hinein.“ A. a. O. 240.

[3]) Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 576. Vgl. Heinrici (Meyers Kommentar zu 1 Kor[7] 1888, 327). Nach ihm handelt es sich in den Einsetzungsworten um eine „proleptische Symbolik“.

[4]) A. a. O. 240. Vgl. Réville, Les Origines, Revue de l'histoire des Religions 1907, 31. „ Le Jésus des Evangiles synoptiques ne parle pas en rébus ni en savantes allégories.“ Vgl. Patry, Revue Chrétienne 1901, 143.

[5]) Ebd.

[6]) So auch Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung 168.

[7]) Weizsäcker möchte wegen Mt 18, 20; Jo 14, 18 f. 23 viel eher einen Hinweis auf die bleibende persönliche Gegenwart Jesu erblicken. Vgl. Das apostolische Zeitalter 577.

nun eine sehr mißverständliche Behauptung. Daß es sich nicht um den sinnlich wahrnehmbaren Leib Christi handelt, dürfte auch Jülicher klar sein; daß aber die Evangelisten auch von einer Gegenwart des mystischen Leibes Jesu nichts wissen, hätte Jülicher nicht bloß zu behaupten, sondern auch zu beweisen.

Ebenso bedenklich aber ist Jülichers Versicherung: „Daß Christi Blut von den Jüngern getrunken wurde, besagt keine unserer Quellen, und von seinem Leibe gilt das Entsprechende“ [1]). Die Aufforderung Jesu *λάβετε-φάγετε-πίετε* (Mt 26, 26. 27) *λάβετε-ἔπιον* (Mk 14, 22. 23) existiert für ihn einfach nicht. Um nun den Hinweis auf den Tod bei der Brotformel verständlich zu machen, legt Jülicher eine besondere Betonung auf das *ἔκλασεν*. „Das ist mein Leib, eben diese Behandlung wird alsbald meinem Leib widerfahren“ [2]), läßt er Jesus sagen, als ob Christi Leib zerstückelt worden wäre. Zwischen einem toten Leib und einem in Stücke zerteilten Brote besteht doch offenbar gar keine Ähnlichkeit, und Jülicher befindet sich vollkommen im Unrecht, wenn er meint, die Jünger hätten angesichts eines solch gewagten Symbolismus „alles verstehen können, und Jesus habe durch das zerstückelte Brot seinen Tod gleichsam schon als gegenwärtig“ [3]) hingestellt. Haupt, der die Richtigkeit der Gedanken Jülichers im allgemeinen nicht bestreitet, macht doch immerhin geltend, Jesus hätte seinen Gedanken nicht zu Ende gedacht, wenn er bloß die von Jülicher ihm zugeschriebenen Worte geäußert hätte. Der Nutzbarmachung des Brotes und Weines parallel hätte Jesus, meint Haupt nicht mit Unrecht, auch auf den aus seinem Tod sich ergebenden Nutzen hinweisen müssen [4]). Jülicher hat zwar auf diesen Gedanken hingewiesen, findet ihn aber

---

[1]) A. a. O. 242.

[2]) A. a. O. 243. So auch N. Schmidt, The Charakter of Christ's last meal, in: Journal of bible Literatur. Vol. XI. 1892; J. Hoffmann, Das Abendmahl 41. R. Seyerlein, Das Abendmahl, in: Zeitschrift für praktische Theologie 1889, 141. „Das Brot ist das Sinnbild des gebrochenen (!) Leibes.“ Hermann Schultz findet es sogar nicht einmal geziemend, auf die Schwierigkeit bezüglich der Unähnlichkeit zwischen dem toten Leib und dem gebrochenen Brot einzugehen. „Wer es nicht versteht, daß Symbole aus dem gesamten Eindruck zu erklären sind, daß im gebrochenen Brot-Leib das Bild des Zerstörens (!) eines Körpers ist, . . . wer Christus in dieser Stunde als allegorischen Künstler oder als Archäologen sich denken kann, mit dem mag ich nicht streiten.“ Zur Lehre vom hl. Abendmahl 106. Trotz dieser apodiktischen Erklärung werden doch nur die wenigsten dieser Ansicht beipflichten.

[3]) A. a. O. 243. [4]) Haupt, a. a. O. 23 f.

weniger sicher als seine vorhin gezeichnete Grundauffassung[1]). Auch R. Schäfer hat auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, in den sich Jülicher hier mit den Quellen verwickelt. Schon Mk 14, 27 und Mt 26, 31: „Ihr werdet euch in dieser Nacht alle an mir ärgern", sprechen deutlich dafür, daß die Jünger den Sinn jener Worte (der Einsetzung), welche sich auf den Tod beziehen, nicht sicher und unmittelbar verstanden haben. Sie nehmen Anstoß an Jesu Tod; sie schlafen sogar noch im Garten Gethsemane, trotz der Nähe des Todes Jesu. Sie verstehen auch Jesu Hinweis auf die Zeit der höchsten Gefahr nicht (Lk 22, 35). Auch den nach Emmaus wandernden Jüngern fehlt es noch am richtigen Verständnis, so daß Jesus ihnen erst die Schrift hierüber erklären muß (Lk 24, 25. 27; 32, 35)[2]). Schultzen hat die parabolische Auffassung schon in Rücksicht auf den Wiederholungsbefehl abgewiesen[3]); sodann findet er auch mit Haupt, daß Jülicher die Handlung Jesu einseitig interpretiert habe, und er betont speziell, was übrigens von verschiedener Seite geltend gemacht worden ist, daß man nicht wie Jülicher sagen kann, das Genossenwerden sei „als natürliche Bestimmung des Brotes hier ohne Bedeutung"[4]). Wenn das Eßen nicht auch dem Zweck Jesu entsprochen hätte, so müßte man, meint Schultzen, mit dem Heidelberger Dr. Paulus sagen, Jesus sei gelegentlich des Zerbrechens eines Brotes die Parallele mit seinem Tode aufgefallen und da habe er diesem Gedanken Ausdruck gegeben. Auch darauf hat man zutreffenderweise aufmerksam gemacht, daß die Jünger die Erinnerung an Jesu Handlung unmöglich durch ein Mahl hätten feiern können, wenn das Genießen dabei nur Nebensache gewesen wäre[5]). Übrigens

[1]) Beide Gedanken hat Hollmann (Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 155) miteinander verbunden: „Wie ich jetzt Brot breche und den Wein ausgieße (!), so wird mein Leib gebrochen und mein Blut ausgegossen werden, aber nicht umsonst, sondern Vielen zum Heil." Ganz ähnlich auch Barth (Die Hauptprobleme 194 f.), der sich hierbei an die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten anlehnt. Vgl. Jer 19, 1 f.; Ez 5, 1 f. Vgl. H. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament I (Freiburg 1890) 277 f.; Mensinga, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie II (1893) 271; R. Seyerlein, Das Abendmahl, in: Zeitschrift für praktische Theologie 1889, 141.

[2]) R. Schäfer, Das hl. Abendmahl, in: Christliche Welt 1895, 318. Auch Cremer macht geltend, daß das große Rätsel des Todes Jesu sich den Jüngern erst löste durch seine Auferstehung. RE von Hauck I³ (1896) 37.

[3]) Das Abendmahl im Neuen Testament 31. 93. Vgl. A. Schweitzer, a. a. O. I H. 6. [4]) A. a. O. 27.

[5]) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 976.

muß auch J. Hoffmann trotz der vorhin erwähnten Zugeständnisse einräumen, daß die Symbolik Jülichers „nun einmal wunderlich“ ist. „Man behält dabei“, bemerkt er weiter, „stets das Gefühl, daß das Brotbrechen nicht zur Vernichtung, sondern zur Nutzbarmachung des Brotes dient“ [1]). Letzteren Gedanken hat auch Spitta betont, und er stellt auch entschieden die Ähnlichkeit zwischen dem getöteten Menschenleib und dem gebrochenen Brot in Abrede [2]). Wollte man aber dennoch eine solche Symbolik im Sinne einer Hindeutung auf Jesu Tod im Brechen des Brotes gelten lassen [3]), so könnte sie nie und nimmer die Hauptsache und der Kern der ganzen Handlung Jesu sein, weil sie erst als nachträgliche Deutung verständlich wird und in den Einsetzungsworten selbst keine Stütze findet, im Gegenteil hier das Brechen nur insofern erwähnt ist, als es der Darreichung diente [4]).

Jülicher macht zugunsten seiner parabolischen Deutung weiter geltend, bei Mk und Paulus werde ein Essen der Jünger „mit keinem Worte erwähnt“ [5]). Wozu sollen aber die Jünger das Brot in die Hand nehmen (*ἔδωκεν αὐτοῖς-λάβετε* Mk 14, 22), auch dann, wenn Jesu Handlung rein parabolisch wäre. Doch nicht, wie Spitta ironisch bemerkt, „um es zu beschauen“ [6]). Das wäre ja völlig sinnlos und ein unerklärliches Spiel gewesen. Was übrigens Mk und Paulus als selbstverständlich betrachteten, hat Mt beigefügt — *φάγετε* (Mt 26, 26). Es versteht sich sodann doch von selbst, daß die Jünger mit dem Brot getan haben, was sie mit dem Kelche tun (Mk 14, 23) [7]). Auch müßte es als höchst seltsam und überflüssig erscheinen, daß ein Mensch seinen Tod symbolisch ankündigt, wo ein offenes Wort weit mehr am Platze war [8]). Hätte Jesus seinen Jüngern den ihm bevorstehenden Tod lebhaft vor Augen führen wollen, so hätte er doch offenbar eher auf die Schrecken

---

[1]) Das Abendmahl 62.

[2]) Die urchristlichen Traditionen 284 f. Ebenso Wellhausen, Das Evangelium Marci, Berlin 1903, 120.

[3]) Vgl. Schüch, Handbuch der Pastoraltheologie 531: „Das Brechen des Brotes symbolisiert den gewaltsamen Opfertod, diente aber auch der Ausspendung der Eucharistie.“ Vgl. Bona, Rer. Lit. l. 2 c. 13 § 3.

[4]) Vgl. hierüber einen gut orientierenden Artikel von Th. Schermann, Biblische Zeitschrift 1910, 32 ff. 162 ff.; ebenso Buchbergers Handlexikon, München 1904, Art. Brot.

[5]) Vgl. a. a. O. 243. [6]) Die urchristlichen Traditionen 267.

[7]) Vgl. Spitta, a. a. O. 267—268.

[8]) J. Hoffmann, Das Abendmahl 61 f.

einer damals üblichen Todesart hingewiesen. Das gebrochene Brot hätte davon eher abgezogen als es verständlich gemacht. Und zudem greift man in einer so furchtbar ernsten Situation, wo man seinen Tod vor Augen sieht, nicht zu einem so weit abliegenden, geistlosen Vergleich. Es muß daher mehr als gewagt erscheinen, wenn Jülicher sogar unter Berufung auf den „gesunden Geschmack", die Gleichsetzung von Brot mit dem Leib und von Wein mit dem Blute Christi, dort das Feste neben dem Festen und hier das Flüssige neben dem Flüssigen zu rechtfertigen sucht[1]).

Für die Annahme einer Parabel glaubt Jülicher gerade in der Beziehung beider Teile (Brot und Kelch) auf den Tod eine Stütze zu finden, und verweist zu diesem Zwecke auf die Gleichnispaare vom Sauerteig und Senfkorn, vom verlorenen Schaf und dem verlorenen Groschen usw. Ähnlich soll auch in den beiden Teilen der letzten Parabel, die wir aus Jesu Mund besitzen, nur eine Spitze und ein Sinn liegen. Jülicher hat hier vorerst den fundamentalen und in die Augen springenden Unterschied zwischen der Parabel vom Senfkorn usw. und den Einsetzungsworten ignoriert. Dort haben wir es mit einer offenkundigen allegorischen Redeweise zu tun, hier mit einer Identitätsfrage; denn Jesus besteht trotz der Zweifel, die energisch zum Ausdruck gebracht werden, auf seiner ersten Aussage, als er die Einsetzung des Abendmahles vorausverkündigt (Jo 6), während er in anderen Fällen Mißverständnisse aufklärt und nicht Verstandenes erläutert (Lk 8, 9). Im übrigen gibt es in der hebräischen Literatur noch viele ähnliche Gedankenpaare, die weit entfernt sind deswegen eine Parabel zu sein. Der von Jülicher gemachte Vergleich kann nur einem oberflächlichen Beobachter genügen. Jülicher hat auch außer acht gelassen, daß bei den erwähnten Gleichnispaaren jedes Gleichnis seine spezifische Färbung hat, während bei den Einsetzungsworten zwei ganz gleichartige Teile vorhanden sind.

Jülicher scheint der problematische Charakter seiner Aufstellung selber zu Bewußtsein gekommen zu sein. Die Frage, warum gerade Brot zum Symbol des Leibes und Wein zum Symbol des Blutes gewählt worden sei, glaubt er daher besser den „allegorisierenden Auslegern"[2]) überlassen zu dürfen, und er findet begreiflicherweise die Behauptung Harnacks sehr beherzigenswert, daß an den Elementen wenig liege[3]). Er stellt sich bloß die Frage,

[1]) A. a. O. 243. [2]) Ebd. [3]) Ebd.

ob es denn rein zufällig sei, daß in beiden Gliedern ein menschliches Nahrungsmittel als Anknüpfungspunkt für den Gedanken gewählt sei, da sich zum Bilde plötzlicher Zerstörung manches andere nicht minder gut eigne. Aber ein sicherer Bescheid ist nach ihm hierauf nicht zu geben[1]). Diese Erwägung allein hätte genügen können, Jülicher von der Unrichtigkeit seiner Anschauung zu überzeugen. Um einen gewaltsamen Tod zu veranschaulichen, bricht man nicht in aller Gemütsruhe ein Stück Brot, sondern würde doch eher, wie Jeremias, ein Gefäß, etwa einen Krug, zerschlagen, wiewohl auch dies an sich unpassend hierfür wäre und eigentlich allein als Hinweis auf die Zerstörung z. B. einer Stadt verständlich ist. Jülicher meint, das Tertium comparationis sei ohne Zweifel beim Brot durch *ἔκλασεν* und beim Wein durch *ἐκχυννόμενον* angedeutet. Bezüglich des *ἔκλασεν* möchte ihm J. Hoffmann recht geben, und zwar mit Rücksicht auf die Texte, da alle das *ἔκλασεν* nennen, aber nichts von einer Nutzbarmachung sagen[2]). Dagegen paßt nach ihm die Handlung, welche mit dem Weine vorgenommen wird, „ganz und gar nicht zu der ihr zugeschriebenen Bedeutung. Um zu zeigen, daß mein Blut im Tode vergossen wird, gieße ich Wein in einen Becher, damit ihn andere trinken? Unmöglich! Eine passendere Symbolik wäre es gewesen, wenn Jesus etwa den Wein zur Erde gegossen hätte[3]) mit den Worten: Seht, so wird mein Blut vergossen“[4]). Damit fällt Jülichers Auffassung, deren Unzulänglichkeit er selber dadurch zum Ausdruck gebracht hat, daß er von einem „Verschwinden“[5]) des Kelchinhaltes spricht, was ja doch nie in Parallele zu dem am Kreuze vergossenen Blut treten kann[6]), weil in ihm ebensowenig wie in dem Ausschenken ein Vergießen, bzw. ein Vernichten erblickt werden kann. Das Verschwinden des Weines kann sich aber nur auf das Austrinken, nicht aber auf das Einschenken des Weines beziehen. Beim Trinken denkt man aber an ein Verschwinden des Weines sowenig wie

---

[1]) A. a. O. 244. [2]) Auch J. Hoffmann möchte alle Zusätze streichen.

[3]) Vgl. O. Holtzmann, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 103.

[4]) J. Hoffmann, Das Abendmahl 62.

[5]) H. Holtzmann (Neutestamentl. Theologie I [1897] 297) und Hollmann (Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 155) reden von einem „Ausgießen“, Spitta (a. a. O. 268) von „Ausschenken“, was ebensowenig zutreffend ist.

[6]) *αἷμα ἐκχ.* ist, wie O. Holtzmann bemerkt, genau unser „Blutvergießen“. A. a. O. 93.

beim Essen an den Verbrauch und die Aneignung der Speise[1]). Übrigens wäre dann, wenn das letztere zugegeben würde, die Symbolik an das Genießen selbst geknüpft, was Jülicher ja entschieden ablehnt. R. A. Hoffmann hat daher Jülicher gegenüber mit Recht geltend gemacht, daß das Bedeutsame der Handlung Jesu nicht im Brechen des Brotes bestehe, sondern darin, daß er Brot und Wein den Jüngern darreicht; ebensowenig nehme Jesus Rücksicht auf irgend ein *ἐκχύννεσθαι* des Weines; „denn er gießt keinen Wein ein, sondern ergreift nur den bereits gefüllten Becher". Und noch weniger darf man „an das infolge des Trinkens bald Verschwundenseinwerden des Weines denken"[2]).

Jülicher hat, die Mangelhaftigkeit seiner Auslegung erkennend, dieselbe um einen weiteren Gedanken zu bereichern gesucht, jedoch nicht ohne seine eigentliche Grundanschauung dadurch in Frage zu stellen. Er meint nämlich, wenn auf *λάβετε-πίετε* ein besonderer Nachdruck zu legen wäre (die erste Auslegung schließt dies völlig aus), so könnte man die Vergleichungspunkte so fassen: Wie das Brot dadurch, daß man es zerstückelt und aufzehrt, Kräftigung und Genuß verschafft, so ist es mit meinem Leib, er muß zerstört werden, aber den Menschen, die ihn zerstören, erwächst durch seinen Tod das Heil[3]). Ähnlich beim Kelch, wo durch *τῆς διαθήκης* und *ὑπὲρ πολλῶν* ja schon Ansätze zu einer Spezialisierung dieses Segens vorhanden seien[4]). Zu diesem Vergleich ist jedoch, wie oben dargetan wurde, das zweite Glied nicht verwendbar und das erste so wenig zutreffend, daß es ebenfalls nicht in Betracht kommen kann. Eine Parallele zwischen Brotbrechen und der Tötung eines Menschen könnte allein in dem Momente der „Gewaltsamkeit" gefunden werden. Da beim Abendmahl das Brechen der Verteilung diente, wird die Parallele zum wenigsten sehr zweifelhaft, abgesehen davon, daß im Brotbrechen nichts Gewaltsames zu ent-

[1]) Vgl. J. Hoffmann, a. a. O. 62.

[2]) Die Abendmahlsgedanken 95 A. 2. Vgl. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 976.

[3]) Die Frage wäre vielleicht nicht unberechtigt, wie aus dem Tode Jesu, wie Jülicher ihn wertet, Heil erwachsen konnte.

[4]) A. a. O. 244. Ähnlich Grafe: „Jesus veranschaulicht den Jüngern die Nähe seines Todes, nicht ohne hinzuzufügen, daß derselbe zu ihrem Besten geschieht" . . . „Indem die Jünger die Symbole zu sich nehmen, sollen sie zugleich innerlich den durch sie ausgedrückten Gedanken aneignen." Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895, 136. Aber konnten sie diesen nicht auch durch die gläubige Gesinnung aneignen? Wozu denn die Symbole?

decken ist. Sodann entspricht die erweiterte Deutung Jülichers insofern seiner eigenen Forderung nicht, als sie nicht allgemein verständlich war[1]). Nach J. Hoffmann ist dieser Gedanke aber auch deswegen abzulehnen, „weil Jesus das Genießen, das an sich nichts Bildliches ist, nicht für symbolisch erklärt“[2]). Das Geständnis Jülichers, daß diese Deutung minder sicher sei, ist daher sehr wohl zu verstehen[3]). Die größte Schwierigkeit ergibt sich jedoch für Jülichers Auffassung erst bei der Frage, ob Jesus eine Stiftung gemacht habe[4]).

Schmiedel erachtet es bezeichnenderweise als unmöglich, die Einsetzungsworte für historisch zu halten, falls in denselben der reale Genuß von Jesu Leib und Blut zum Ausdruck kommen sollte, wiewohl er Eichhorn gegenüber mit Entschiedenheit die Annahme einer Umbildung des Abendmahlsgedankens in der hierfür in Betracht kommenden Zeit abgelehnt hat; in Übereinstimmung mit Clemen[5]) meint er sogar, auch dann, wenn das ganze Urchristentum geglaubt hätte, beim Abendmahl Jesu Leib und Blut zu genießen, so folge daraus noch lange nicht, daß auch Jesus bei seiner Feier das gedacht habe oder gedacht haben müßte. Es „folgt nur, daß jene ältesten Christen den etwaigen Unterschied zwischen ihrer und Jesu Auffassung nicht beachteten“[6]). Ein so arges Mißverständnis wäre aber doch höchstens dann anzunehmen, wenn das Abendmahl als eine nicht prämeditierte, symbolische Handlung gefaßt und dabei das ganze vorausgehende Wirken und Leben Jesu einfach ignoriert wird.

Zwei Gedanken können Jesus nach Schmiedel beim Abendmahl vorgeschwebt haben. Jesus hat sich entweder selbst nach eigenem Entschluß seinem Vater als Bundesopfer dargeboten, um seinen Jüngern zu zeigen, daß er für ihre Sache auch zu sterben wisse[7]); oder er hat, da das Abendmahl im Anschluß an das Passahmahl stattfand, daraus den Gedanken entnommen, daß das Passahopfer Verschonung bewirkt und demnach zum Ausdruck bringen wollen, daß er sich den Machthabern gleichsam als Opfer anbiete, um auf sich selbst ihren Zorn zu konzentrieren und

---

[1]) Vgl. auch Haupt, a. a. O. 23 f.
[2]) A. a. O. 61. [3]) A. a. O. 244.
[4]) Vgl. hierüber § 6.
[5]) Der Ursprung des Abendmahles 12.
[6]) Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1899, 133. [7]) A. a. O. 139.

von den Seinen abzulenken[1]). In keinem Falle würde er jedoch an einen Sühnopfertod gedacht haben; denn Jer 31, 31—34, welches wohl „seine Lieblingsstelle gewesen", sei zwar von Sündenvergebung, nicht aber von einem Opfer die Rede, und Is 53 wäre Jesus im Sinne eines Sühnopfers sehr unsympathisch gewesen[2]). Letzteres ist gar nicht einzusehen, nachdem doch Jesus Mk 10, 45, 9, 12 usw. gesprochen, abgesehen von der durch nichts gerechtfertigten Deutung des „Knechtes Gottes" (Is 53) durch Schmiedel. Daß Jer 31, 31—34 Jesu Lieblingsstelle gewesen, mag ja sein. Es wäre aber immerhin interessant gewesen, zu erfahren, woher Schmiedel sein so bestimmt geäußertes Wissen hierüber hat. Wenn aber an dieser Stelle nicht von einem Opfer, sondern einfach von Sündenvergebung die Rede ist, so folgt daraus noch lange nicht, daß das Opfer nicht die Voraussetzung dafür ist[3]). Wie schnell hat doch der kritische Geist, der sich so scharf geäußert gegenüber dem Sinn der Einsetzungsworte, Schmiedel verlassen, wo es sich um die Begründung seiner eigenen Anschauung handelt.

Passah- und Bundesgedanke könnten nach Schmiedel in Jesu Seele zusammengeflossen sein, wenn auch das Nächstliegende sei bei einer solchen Handlung, die man mit Recht mit einer Parabel verglichen hat, nur einen Berührungspunkt zwischen Bild und Sache anzunehmen[4]), wobei man nach ihm zwischen beiden wählen kann. Diese schwankende Formulierung Schmiedels ist nicht gerade eine Empfehlung für seine Anschauung.

Auch Clemen[5]) stimmt in der Annahme einer Parabel Schmiedel bei. Aber während letzterer mit Jülicher das Bedeutsame in dem Brechen des Brotes und dem Ausgießen des Weines aus dem Krug oder dem Schlauch in den Becher sieht, dem sich das Austeilen der Speise als etwas Sekundäres anschließt und nur der gemeinsamen Aneignung und Pflege des in dem Opfer zum Vollzug kommenden Gedankens dient[6]) so ist nach Clemen der

---

[1]) A. a. O. 144.

[2]) Der Knecht Gottes darf nach Schmiedel nicht im geschichtlichen Sinne verstanden und nicht auf einen einzelnen Märtyrer oder gar auf den Messias gedeutet werden. Es ist darunter der fromme Teil des israelitischen Volkes in der babylonischen Gefangenschaft zu verstehen. Vgl. a. a. O. 144—145.

[3]) Über den Sühnopfergedanken vgl. § 2 B. [4]) A. a. O. 146.

[5]) Vgl. Lochmann, Sakrament und Symbol, Halle 1903.

[6]) A. a. O. 148. „Das Austeilen ist Nebensache, um der Hauptsache willen wäre es nicht nötig gewesen; aber, da man einmal beim Mahl saß, war es naturgemäß."

Genuß die Hauptsache um der Kraft willen, welche diese Speisen vermitteln. Deshalb werden ihnen auch Leib und Blut Jesu gleichgestellt, weil sie in den Tod gegeben werden, um Heil zu schaffen. Wir hätten somit nach Clemen eine „Parabel aus dem Gebiet des natürlichen Lebens“ [1]). Wie Jesus (Jo 12, 24) vom Weizenkorn gesagt hat, indem er auf seinen Versöhnungstod hindeutete, daß es in der Erde ersterben müsse, um dann Frucht zu bringen, so habe er sein sühnendes Leiden und Sterben mit dem Verbrauch von Speise und Trank zum Wohle der Menschen verglichen. So unwahrscheinlich eine solche Auslegung schon an und für sich ist, so erhellt ihre völlige Unmöglichkeit aus den Worten, in die Jesus sie gekleidet hätte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut.“ Hätte Jesus dasselbe zum Ausdruck bringen wollen, wie Jo 12, 24, so würde er sich eben einer ähnlichen Wendung bedient haben und nicht der unverständlichen Formel „das ist mein Leib, das ist mein Blut“ usw., wobei ja der Doppelgedanke (Leib und Blut), der die einfache Parabel ohnehin wieder zerstörte, im besten Falle nur zur Hälfte ausgedrückt war und daher von den Jüngern unmöglich verstanden werden konnte. Clemen beruft sich daher hier mit Unrecht auf Ez 5, 1 ff., wo der Prophet im Hinblick auf das abgeschnittene, verstreute und zum Teil verbrannte Haupt- und Barthaar sagen soll: „Das ist Jerusalem“ [2]). Gerade das „Zerstörtwerden“ hat ja Clemen als Pointe der Parabel abgewiesen, was doch noch am ehesten zu begreifen wäre. Daß aber Jesus, um die Kraft seines sühnenden Leidens und Sterbens den Seinen klarzumachen, zu einer so rein äußerlichen Handlung, deren Sinn durch die sie begleitenden Worte in keiner Weise klar gelegt wurde, gegriffen habe, wird wohl niemand anzunehmen bereit sein, der sich dabei das Bild des synoptischen Jesus vor Augen hält [3]). Übrigens hat Jesus seinen Jüngern schon vorher sehr oft in viel klarerer und erhebenderer Form den angedeuteten Gedanken vor die Seele

---

[1]) Vgl. Clemen, Hefte zur Christlichen Welt 1898, 28 f. Nr. 37. Er macht scheinbar das Genußmoment zur Hauptsache; jedoch ist gerade der Genuß nur Mittel zur Darstellung.

[2]) Auch Lobstein, der die Abendmahlshandlung Jesu wie Clemen, Schmiedel usw. als Parabel faßt, beruft sich auf diese Stelle. Vgl. La doctrine 46.

[3]) Clemen nimmt mit Schmiedel ebenfalls nur einen gekürzten Text der Einsetzungsworte an. Letzterer meint diesbezüglich: Was über den Parallelismus „das ist mein Leib, das ist mein Blut“ hinausgehe, sei als unsicher zu taxieren. Protestantische Monatshefte 1899, 140. Ist dies unrichtig, fallen ihre parabolischen Deutungen ohne weiteres dahin.

geführt[1]). Weder die Anschauung Clemens noch die Schmiedels vermag vor der Kritik standzuhalten. Schmiedels einseitige Betonung des Bundes- oder Verschonungsopfers mit Ausschaltung des Sühnegedankens widerspricht dem sicher überlieferten Bestand des Textes. Sodann muß er selber zugeben, daß das Brechen des Brotes im Kreuzestod keine Parallele hat. Vom Ausgießen des Weines aus dem Krug oder Schlauch ist beim Abendmahl gar keine Rede. Jesus hat den bereits gefüllten Becher ergriffen, von einem Einschenken des Weines sagen unsere Texte nichts. Der parabolische Vergleich erweist sich also gerade da, wo er nach Schmiedel allein denkbar ist, als unmöglich[2]).

Noch weniger wird man geneigt sein, Weizsäckers Ansicht beizupflichten, wobei es sich bei Jesu Worten um eine Parabel handelt, „deren Auflösung er aber nicht mehr gegeben hat“[3]). In einer so ernsten und entscheidenden Stunde gibt niemand den Seinen als heiligstes Vermächtnis ein Rätsel auf. Auch Jülicher stimmt dem bei und er meint, es könne „nicht entschieden genug mit der Tradition gebrochen werden“, „als ob Jesus den Seinigen Rätselreden vorgetragen hätte“ ... „Ein großer Philosoph, Mystagog, Mathematiker möchte so Abschied nehmen, in das Bild des synoptischen Jesus paßt es nicht“[4]).

---

[1]) Es zeugt von großer wissenschaftlicher Anspruchslosigkeit, wenn C. Stage meint, Jesus habe, da er bisher mit der Ankündigung seines gewaltsamen Todes kein Verständnis gefunden, in der Abschiedsstunde „zur eindrucksvolleren symbolischen Handlung“ gegriffen: „Er zerbricht Brot und schenkt Wein aus dem Krug in den Becher, das ist mein Leib, das ist mein Blut.“ Protestantische Monatshefte 1897, 327.

[2]) „Für den Wein ist das Ausschenken geradezu das einzig Denkbare.“ A. a. O. 148. Schweitzer hat somit zuviel behauptet, wenn er meint, Schmiedel sei es gelungen, die Möglichkeit, daß Jesus eine der Beschreibung ungefähr entsprechende Feier wirklich gehalten habe, „auf einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu bringen“. Das Abendmahl 33. Wenn Schmiedel etwas bewiesen hat, so ist es dies, daß Jesus eine parabolische Handlung nicht vollzogen haben kann.

[3]) Das apostolische Zeitalter 576. Auch nach Lechler (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1903, 484) waren Jesu Handlung und Reden den Jüngern unverständlich aber auch „unvergessen“ (!).

[4]) Jülicher, a. a. O. 240. Weizsäcker wird nicht mit Unrecht von Zöckler (Evangelische Kirchenzeitung 1895, 109) als ein teilweiser Vorläufer der modernen Skepsis in bezug auf den Sinn der Abendmahlsworte bezeichnet.

2. Das Abendmahl eine „sinnbildliche Vergleichung" (K. G. Goetz).

K. G. Goetz hat in seiner umfangreichen Untersuchung über „die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung"[1]) den ursprünglichen Sinn der Abendmahlshandlung Jesu festzustellen versucht. Ursprünglich, d. h. im Sinne Jesu, ist die Abendmahlshandlung „eine sinnbildliche Gleichnishandlung und -rede, oder kurz und gut gesagt eine „sinnbildliche Vergleichung" gewesen[2]), bei der die Ähnlichkeit bloß im Hauptgedanken, in dem Gedankenkern vorliegt. Ausgehend von der Definition des Gleichnisses, wie sie Jülicher in seinem vielbesprochenen Buche über die Gleichnisreden Jesu gefaßt hat[3]), kommt Goetz nämlich zu der interessanten Schlußfolgerung, daß die übliche symbolische Auffassung der Abendmahlshandlung Jesu sich nicht verträgt mit der Form und dem Zweck eines Gleichnisses. Goetz will in der Handlung und den Worten Jesu nur einen Vergleich, die einfache Vorstufe des Gleichnisses sehen. Der Sinn desselben wäre ungefähr dieser: Leib und Blut sind das, was ich genommen, dankend gesegnet und euch gegeben habe und was ihr genommen und genossen oder getrunken habt, d. i. Speise, bzw. Brot und Trank[4]). Goetzens Deutung im Sinne eines einfachen Vergleiches erweist sich aber sofort als unmöglich, wenn die von ihm angenommene kürzere Textform „Das ist mein Leib, das ist mein Blut", ohne jeden Zusatz, nicht die ursprüngliche ist.

Ebensowenig wird man Goetz beipflichten können, wenn er in den Einsetzungsworten *„σὰρξ καὶ αἷμα"* als Originalformel voraussetzen möchte[5]), was als Inbegriff des menschlichen Wesens

---

[1]) Leipzig 1904. Die 2. Auflage erschien 1907 unter dem Titel „Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung". Vgl. auch seine Ausführungen in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1898, 42—77, wo er die Ansicht vertrat, das Abendmahl sei in der urchristlichen Zeit als ein das Todesopfer Jesu begleitendes Gedenk- bzw. Speiseopfer betrachtet worden. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I² 179; Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu Lukas 655.

[2]) Vgl. S. 261. „Sinnbild" ist nach Goetz nicht das „Bild", sondern eine besondere Art von Bild, nämlich das Bild des Sinnes oder der wesentlichen Bedeutung einer Sache. [3]) A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I² 1899.

[4]) Vgl. a. a. O. 251. Goetz faßt hier nach dem Vorbild der Schwenkfeldianer das *τοῦτο* als Prädikat. In dieser willkürlichen Verwechslung von Subjekt und Prädikat wird ihm wohl niemand folgen wollen, schon aus rein philologischen Gründen nicht.

[5]) Die Einsetzungsworte hätten bloß gelautet: *Τοῦτό ἐστιν ἡ σάρξ μου καὶ τὸ αἷμα.* A. a. O. 267.

Jesu zu fassen wäre. Jesu hätte dann den Jüngern „klarmachen wollen, daß sein menschliches Wesen für ihr religiöses, bzw. für ihr Gesamtleben gleiche Bedeutung habe, wie sie Speise und Trank für ihr leibliches Leben“ haben. Jesus hätte, mit andern Worten, ihnen damit einschärfen wollen, „daß sein menschliches Wesen für ihr religiöses Gesamtleben gewissermaßen das Mittel des Unterhaltes sei“ [1]). Dieser Deutung liegt eine unannehmbare Voraussetzung zugrunde. Goetz muß selber zugestehen, daß σάρξ, obgleich es bei Justin, Ignatius usw. gelegentlich für σῶμα gebraucht werde, doch nirgends in der ganz engen Verbindung von σὰρξ καὶ αἷμα vorkomme, und er sieht in dieser Gebrauchsweise selber einen „bedenklichen Unterschied“ [2]). Auch bei den Synoptikern und bei Paulus findet er diese Auffassung nirgends bestätigt. Jedoch glaubt er merkwürdigerweise gerade bei Jo 6, 51—59 den „allerengsten Anschluß“ an das sinnbildliche Abendmahlsgleichnis konstatieren zu können, allerdings nicht ohne ganz unbefugterweise das ἀληθής (V. 55) in ἀληθυνής = Speise und Trank im höhern Sinne umzuändern.

Die „sinnbildliche“ Abendmahlsauffassung, wie sie Goetz vertritt [3]), bietet im Grunde nichts Neues; denn sie kommt schließlich auf die gewöhnliche symbolische Auslegung hinaus, wie sie etwa Haupt vorgetragen hat. Seine Formel kann ganz gut so gefaßt werden: Die leibliche Nahrung ist das Symbol der geistigen Nahrung.

Ebensowenig wird man Goetz darin folgen können, wie er die Umbildung der ursprünglichen Abendmahlsgedanken erklärt. Die altchristliche Gemeindefeier verdankt nach ihm ihren Ursprung altjüdischen und paulinischen Vorstellungen. Paulus suchte den Tod Jesu zu deuten; denn „an der verletzenden Tatsache seines schmachvollen Todes“, sagt Goetz mit Heinrici [4]),

[1]) A. a. O. 270. Jesus hätte also nicht so fast von der Bedeutung seines Todes, sondern seines Lebens zu den Jüngern gesprochen. „Mahl halten, essen und trinken mußten seine Jünger immer wieder, auch nach seinem Tode, so lange sie lebten, und so machte er diese dauernde Notdurft zum Sinnbild dessen, daß sie seiner stets bedürften.“ A. a. O. 272. [2]) A. a. O. 266.

[3]) Eine ähnliche Anschauung vertritt auch Beyschlag, Das Leben Jesu II[1] (Halle 1886) 429. Das Abendmahl ist nach ihm ein „sinnbildliches Essen“ des Leibes und Blutes Jesu. „Sein Leib, der für uns gebrochen, sein Blut, das für uns gegossen wird, ist sein Leben, das er für uns in den Tod gibt — für uns dahin gibt, damit es in uns wirksam werde, damit es vom inwendigen Menschen angeeignet, wie der äußere Mensch Speise und Trank in sich aufnimmt, Speise und Trank ewigen Lebens werde.“

[4]) Urchristentum, Göttingen 1902, 93.

„blieben seine Gedanken haften". Schließlich kam er hierbei zu der Überzeugung, dieser Tod ist ein Opfer, und mit dieser Auffassung verband er den Gedanken von der Beziehung des Blutes Christi auf das neue Bundesopfer und des Leibes Christi auf den im Tode geopferten, auferstandenen, die Gemeinde umfassenden Leib. Aber gerade der Gedanke von dem die Gemeinschaft mit Christus schaffenden, gemeinsamen Abendmahlsopfer ist nach ihm bloß das Produkt althergebrachter Opfervorstellungen, wie auch jene andere Auffassung, wonach jedes Opfer, also auch das Abendmahlsopfer, die Teilnehmer in Verbindung mit dem göttlichen Wesen bringe, welchem sie dargebracht werden[1]). Pauli Auffassung ist also nach Goetz eine bloße Umbildung des ursprünglichen Abendmahlsgedankens Jesu im Sinne alttestamentlicher und überhaupt hergebrachter Opfervorstellungen. „Zwar", gibt Goetz zu, „ist das letztere vielleicht ein wenig zu viel gesagt, mindestens in gewisser Hinsicht"[2]). Diesen Satz können wir mit etwas schärferer Betonung gelten lassen; er ist zugleich charakteristisch dafür, wie Goetz seine Folgerungen zieht aus den jeweiligen Prämissen, die gerade in unserem Falle bloße Vermutungen darstellen. So ist es eine mehr als gewagte Behauptung, Paulus habe seine Abendmahlsauffassung 1 Kor 10, 16 ff. auf eine Linie gestellt mit den Anschauungen über die alttestamentlichen und heidnischen Opfer. Freilich für denjenigen, welcher von einer realen Präsenz im Abendmahl nichts wissen will, wird ein Unterschied zwischen heidnischer Opfermahlzeit und einem ebenso gedeuteten Abendmahlsopfer sich kaum mehr ergeben, da beide schließlich die Teilnehmer in eine gewisse Beziehung zur Gottheit bringen. Aber diese Übereinstimmung ist gerade ein sicheres Zeichen der Unrichtigkeit einer solchen Deutung. Denn abgesehen von 1 Kor 11, 23—25 besagt doch *κοινωνία* 10, 16 etwas wesentlich anderes als eine solche mehr oder weniger geistige Beziehung. Sie ist Anteilnahme am Leibe und Blute Christi, Vereinigung mit ihm[3]). Ebenso unverständlich ist

---

[1]) Goetz verweist hier mit Wellhausen und Smith auf die religiösen Mahlzeiten der Essener, Sadduzäer und Pharisäer (Essen des Opferfleisches, Waschung vor der Mahlzeit, Segnung der Nahrung, Brechen des Brotes und Schließen mit Segenswünschen). [2]) A. a. O. 214.

[3]) *Κοινωνία* bedeutet nach Cremer (Biblisches Handwörterbuch ad verbum *κοινωνία*) gemeinsamer Anteil (1 Kor 10, 16). Vgl. Grimm, Lexikon Graeco-Latinum — consortium, societas communio usw. Im NT: Pars, quam aliquis in aliqua re habet = Teilhabung. Passow (Handwörterbuch I 2) Gemeinschaft, Teilhaben oder Teilnahme an etwas. Vgl. ad verbum *κοινωνία*.

es, wenn Goetz meint, der Ausspruch vom nicht mehr Trinken vom Gewächs des Weinstockes sei als Todes- und Wiederkunftsankündigung der geschichtliche Anlaß gewesen für die paulinische Auffassung von dem Christus und seiner Gemeinde gemeinsamen Leibe. Wie Paulus zu dieser Anschauung kommen konnte, hat uns Goetz leider des näheren nicht verraten oder wenigstens nicht verständlich gemacht. Seine Umbildungshypothese ist aber schon deshalb grundfalsch, weil der Opferbegriff, wie bereits angedeutet, keine speziell paulinische Auffassung darstellt[1]). Paulus soll nach Goetz zu seiner neuen Auffassung gekommen sein, weil er sich sagte: „Einfach wörtlich können da Jesu Worte jedenfalls nicht gemeint sein, so etwas kann Christus nicht buchstäblich haben verstanden wissen wollen, sondern da muß ein anderer, tieferer Sinn drin liegen, als der nackte, nächste Wortsinn“[2]). Diese Worte hat Goetz aus dem richtigen Gefühl heraus geschrieben, daß eine bloß sinnbildliche Handlung, wie er sie Jesus zumutet, Paulus wie übrigens jedermann unbefriedigt lassen mußte. Daß sie gar einen „Höhepunkt“ im Leben Jesu gebildet hätte, wird niemand annehmen wollen, hatte doch Jesus solche und ähnliche Gedanken sehr oft in seiner Lehrtätigkeit ausgesprochen — man denke nur an die Bergpredigt, die Unterredung mit dem Weib am Jakobsbrunnen, mit dem reichen Jüngling usw. —, nur noch in unmittelbar verständlicherer Weise, als es durch dieses zu tausend Mißverständnissen Anlaß gebende „Gleichnis“ geschehen wäre. Goetzens Darlegungen werden auch nicht geklärt durch die weitere Behauptung, Paulus habe sich „nicht mehr gebunden gefühlt“ „an den Buchstaben“ und habe sich die Sache zurecht gemacht auf Grund seines „Verständnisses des Evangeliums oder mit Hilfe seiner rabbinischen Auslegekunst“[3]). Das sind alles vage Vermutungen. Das Bild, das sich Goetz vom Völkerapostel zurecht gemacht, ist allzusehr nach modernen Vorlagen gefertigt. Es ist übrigens auch bezeichnend, daß Goetz auf Grund seiner Anschauung zu dem Resultat gekommen ist, es liege eigentlich in der urchristlichen Gemeindefeier „nichts Neues, Eigentümliches“ vor, „was geeignet sein könnte, heute noch dem Abendmahl die große und hervorragende Bedeutung zu erhalten, die es tatsächlich von Anfang an in der christlichen Gemeinde gehabt hat“[4]). Warum hat Goetz hier nicht nach dem tieferen Grund dieser „hervorragenden Be-

[1]) Vgl. hierüber § 2 B.
[2]) A. a. O. 286. [3]) Ebd. [4]) A. a. O. 248.

deutung" geforscht? Auf jeden Fall hätte er dabei seine Anschauung einer bedeutenden Korrektur unterziehen müssen. Übrigens muß er selber, sein eben ausgesprochenes Urteil in merkwürdiger Inkonsequenz wieder aufhebend, gestehen, „es bleibe doch noch etwas in dem Brauche des Abendmahles, was in der jüdischen, geschweige denn in der heidnischen Sitte seinesgleichen nicht hat, nämlich einmal die besondere Handlung bei der Schlußeucharistie und dann besonders die Deutung der Handlung" [1]). Die von Goetz beigezogenen Parallelen sind also durch ihn selber als wertlos und unzutreffend erklärt. Wenn schließlich Goetz meint, diese sinnbildliche Abendmahlsauffassung habe etwa bis zum Jahre 150 in der Kirche die Oberhand gehabt, bis dann die der altjüdischen Mahlzeit entnommenen Opfergedanken zur Zeit der Aufstellung des Kanons entscheidend in den Vordergrund getreten seien, so ist dies wiederum eine durch nichts gestützte Vermutung, die uns bloß ein neues Rätsel aufgibt, wie denn diese ursprüngliche Auffassung so spurlos verschwinden konnte. Goetz ist zu so bedenklichen Folgerungen gekommen, weil er nicht selten haltlose Vermutungen einfach zu „Tatsachen" [2]) stempelt und daraus neue Schlüsse zieht, während er anderseits Tatsachen ignoriert.

3. Das Abendmahl ein symbolisches Bundesmahl (Nat. Schmidt).

Nach Schmidt kann der Sinn, welchen Jesus seinem letzten Mahle mit den Jüngern beilegte, nicht mehr mit Sicherheit bestimmt werden, da schon das Datum nicht feststeht und die Wertung des Abendmahles doch ganz vom Datum abhängig sei [3]). Wenn dieser Skeptizismus Schmidts berechtigt wäre, müßte man überhaupt mit Gardner auf jede Zuverlässigkeit geschichtlicher Quellen, auch in der Profangeschichte, verzichten. Es bedeutet dies nichts weniger als die Auflösung jeder Geschichtswissenschaft. An geschichtlich so gut überlieferten Nachrichten zu zweifeln, haben wir kein Recht. Jedenfalls müßten ganz andere Gründe beigebracht werden als die, welche Schmidt namhaft gemacht hat.

Schmidt will im Abendmahl bloß ein auf den Tod Jesu sich gründendes Bundesmahl sehen, bei dem Jesus mittels eines Wortsymbolismus die Notwendigkeit der Aneignung seiner Lehre be-

---

[1]) A. a. O. 247. [2]) Vgl. a. a. O. 236. 266. 285 usw.

[3]) Wie bereits bemerkt, ist diese Auffassung zu weitgehend. Vgl. R. A. Hoffmann, a. a. O. 70.

tont[1]), wofür Schmidt die allen Evangelisten gemeinsame Formel: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut" zur Grundlage nimmt. Die Einheitlichkeit der Auffassung wird zerstört durch die weitere Deutung, Jesus habe die große Wahrheit der Erlösung durch seine Handlung zum Ausdruck bringen wollen. Ein solcher Doppelsymbolismus wäre unverständlich gewesen. Schmidt hat überhaupt nicht die vorliegenden Texte, sondern seine subjektive Auffassung vom Urchristentum zur Grundlage seiner Auslegung gemacht. Bei seiner Anschauung ist es daher nur konsequent, wenn er meint, man könne an die historische Stelle des Abendmahles ganz gut die Fußwaschung setzen, da sie dieselbe zentrale Wahrheit zum Ausdruck bringe. Damit macht er das Abendmahl zu einem überflüssigen Symbol.

Auch Kattenbusch stimmt im großen und ganzen mit Schmidt überein. Nach ihm deutet der Herr durch das „bildliche, gleichnisartige Tun, das er vornimmt, nur darauf hin, daß er selbst, indem er getötet werde, ein Opfer, das letzte notwendige Opfer darstellen und darbringen werde"[2]). Wenn er aber meint, es werde das Sterben Christi, sein Leiden durch das Brechen des Brotes und durch das Vorzeigen (!) des Bechers mit dem Wein „recht eigentlich plastisch vor die Seele gerückt"[3]), so scheint er äußerst bescheidene Anforderungen an die Plastik zu stellen. Es ist wohl zu beachten, Jesus hat das Brot nicht mit dem Hinweis gebrochen, „das wird mein Schicksal sein", sondern er hat das schon gebrochene Brot den Jüngern gereicht, mit den Worten: „Das ist mein Leib" usw. Was hat aber in aller Welt ein Stücklein Brot mit dem Leiden und Sterben zu tun? Die Annahme einer solchen, bloß symbolischen Hindeutung auf den Tod erweist sich aber auch durch die Erwägung unmöglich, daß *εὐχαριστήσας* bzw. *εὐλογήσας* bei *ἔκλασεν* in diesem Falle jeden Sinn verlieren würde. Dieser Umstand allein schließt eine einseitig symbolische Deutung vollständig aus.

4. Das Abendmahl eine symbolisch-juristische Handlung (Fr. Dibelius).

Brot und Kelch sind nach Dibelius Bilder des Leibes Jesu, der für uns getötet, und des Blutes Jesu, das für uns vergossen

[1]) But what is meant by this symbolisme of word or act is that the spirit and life of Christ's teaching must be appropriated. A. a. O. 20.

[2]) Das hl. Abendmahl, Christliche Welt 1895, 341. Vgl. R. Patry, Revue chrétienne I (1909) 522 ff. [3]) A. a. O. 243.

wird. Daß die Jünger vom Brot und vom Kelch genießen, bedeutet, daß sie „Nutznießer des Todes Jesu" sein sollen. Diese rein bildliche Handlung gebraucht Jesus „als Ausdrucksmittel seiner letztwilligen Verfügung" [1]). Die Abendmahlshandlung trägt somit den Charakter eines Symboles, sie ist aber zugleich „wirksame Handlung, Sakrament". Sie bewirkt, daß der Tod Jesu den Empfängern zugute kommt, und diese Wirkung entspringt allein dem in diesem Zeichen ausgesprochenen Willen Jesu, „der Rechtskraft besitzt" [2]). Die scharfe Betonung des letzteren Momentes verleitet Dibelius zu der paradoxen Behauptung: „Das Abendmahl ist eine juristische Handlung" [3]). „Die seelisch religiöse Wirkung der Feier auf die Teilnehmer ist ganz Nebensache" [4]). Die Widersprüche in Dibelius' Auffassung und vor allem der Unfug, der mit dem Begriff „Sakrament" hier getrieben wird, treten klar zutage. Die Gleichsetzung einer juristischen Handlung mit einem Sakrament ist jedenfalls die interessanteste Novität auf dem Gebiete der exegetischen Wissenschaft; das Paradoxon, das diese Vergleichung in sich schließt, erfährt bloß dadurch eine starke, — anderseits allerdings wieder recht bedenkliche Milderung, daß die religiöse Wirkung dieses Sakramentes nur Nebensache ist. Im übrigen hat Dibelius seine Anschauung selber ad absurdum geführt durch die in seinem Sinne durchaus folgerichtige Behauptung, daß das Abendmahl „genau dasselbe wie die Taufe, nur in anderer Form gibt" [5]). Damit verliert es seine spezifische Bedeutung. Daß Jesus gleich zwei äußere Zeichen eingesetzt habe, um eine Gnade zu vermitteln, sollte dem vielbetonten, allen Äußerlichkeiten abholden protestantischen Empfinden doch zu stark zuwiderlaufen.

5. Das Abendmahl das materielle Sinnbild der Einheit zwischen Christus und seinen Jüngern (Réville).

Réville hat das eschatologische Moment Spittas mit dem sinnbildlichen Andersens vereinigt. Die Eucharistie ist „das materielle Sinnbild der Einheit zwischen Christus und seinen Jüngern im Hinblick auf das Reich Gottes" [6]). Sie

---

[1]) A. a. O. 90. [2]) Ebd. [3]) Ebd. [4]) A. a. O. 90 A.

[5]) A. a. O. 91. Vgl. oben N. Schmidt.

[6]) Image matérielle de l'union entre le Christ et ses disciples en vue du Royaume. Les Origines, Revue de l'histoire des Religions LVII (1907) 35. Σῶμα bedeutet nach ihm Gemeinde oder le corps mystique ou la société mystique de tous les disciples du Christ avec le Christ. Vgl. a. a. O. 32.

war ursprünglich ein Mahl und von der Agape nicht wesentlich verschieden[1]). Brot und Wein sind insofern Christi Leib und Blut, als sie Werkzeuge für die Mitteilung des Lebens sind[2]). Das Abendmahl ist zugleich Bundesschließung im eschatologischen Sinne[3]). „Blut des Bundes" ist entweder in Anlehnung an Ex 24, 8 oder an das Blut des Passahlammes gesprochen und ein Hinweis auf die künftige Vereinigung mit seinen Jüngern.

Réville erklärt sich die Entwicklung des Abendmahlsgedankens etwa so: Als am Ende des ersten Jahrhunderts die „hommes d'église" die Kirche organisierten, machten sie die Eucharistie zu einem Kultmahl. Schon Paulus hat der Privatfeier in den Häusern (!) ein Ende gemacht[4]). Unter dieser Organisation wird die Eucharistie zum Ritus. Als Mißbräuche sich eingeschlichen hatten, wurden alle Nahrungsmittel, außer Brot und Wein, ausgeschaltet und die Mahlzeit selber schrumpfte zusammen. Die Bischöfe haben dann die Verwaltung der Eucharistie an sich genommen, nicht bloß aus religiösen, sondern auch administrativen und wirtschaftlichen Gründen[5]). Sie bringen jetzt die Gaben dar und sprechen die Gebete. So bekommt die Eucharistie zugleich den Charakter des Opfers, vermöge dieser inneren Entwicklung, nicht etwa durch Anlehnung an heidnische Auffassungen (Heitmüller). Dies ist die Auffassung, die bei Justin bereits vorliegt[6]). Trotz der zahlreichen Hypothesen, die Réville hier zur Stütze seiner Anschauung herbeizieht, vermag er vor allem nicht zu erklären, wie man dazu kam, in dem Brot und dem Wein den Leib und das Blut Christi zu erblicken. Seine Identifizierung von Eucharistie und Agape — die Grundlage für seine ganze Entwicklungshypothese — ist, wie früher gezeigt wurde, durchaus falsch. Révilles Auffassung fällt übrigens von selbst dahin, wenn erwiesen wird, daß Jesus eine eucharistische Feier gestiftet hat[7]).

---

[1]) A. a. O. 30.

[2]) Le pain et le vin sont chair et sang du Christ en tant qu'instrument de la communication de la vie. A. a. O. 150. [3]) A. a. O. 195 f.

[4]) Vgl. auch O. Holtzmann, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 107. Es ist doch unerfindlich, wie man angesichts von 1 Kor 11, 23 ff. von einer „Privatfeier" sprechen kann oder, wie O. Holtzmann, von einem „häuslichen Tun" oder „gewöhnlichem Essen, wie es der Tag mit sich bringt" und das „nur eine besondere Weihe" erhält. A. a. O. 104. [5]) A. a. O. 53.

[6]) L'Eucharistie est pour Justin un sacrifice spirituel, par opposition aux sacrifices matériels des païens ou des juifs. (Dial. 117.) A. a. O. 19.

[7]) Vgl. § 6.

6. Der „neue Weg" A. Schweitzers: Das Abendmahl ein eschatologisches Geheimnisgleichnis.

A. Schweitzer möchte, da alle bisherigen Lösungsversuche gescheitert sind, ganz neue Wege einschlagen, um das vorliegende Problem klarzustellen. Die einseitige Hervorhebung des Darstellungsmomentes erklärt nach ihm die Wiederholung nicht, die einseitige Betonung des Genußmomentes dagegen läßt die historische Feier nicht begreifen[1]). Letztere scheitert an der Verbindung des Mahlzeitcharakters der Feier mit den Gleichnisworten: „Denn damit ist eine Aussage gegeben, in der Subjekt und Objekt identisch sind. Der Darbietende ist zugleich der Genossene"[2]). — Die bei der Abendmahlshandlung von Jesus gesprochenen Worte sind in Wirklichkeit ebenso bedeutungsvoll wie das Essen selber. Erst durch sie gewinnt letzteres seinen eigentlichen Wert. Und man kann nicht einfach, nachdem man mit Schweitzer die Tatsache der Identität von Subjekt und Objekt in demselben anerkannt hat, der Konsequenz dadurch entgehen, daß man sagt: „Hier hört das Denken auf, das üppige Schlinggewächs historischer und exegetischer Einfälle ist keine Brücke über den Abgrund des Selbstwiderspruches[3]).

Das Abendmahl, bemerkt nun Schweitzer ganz richtig, kann nur aus dem Leben Jesu begriffen werden. Unsere Abendmahlsauffassungen sind falsch, darum, so schließt er, muß auch unsere Auffassung vom Leben Jesu falsch sein[4]). Ein neues „Leben Jesu" ist somit nach ihm der einzige Ausweg zur Lösung des Abendmahlsproblems[5]). Aber gerade die extreme Betonung des escha-

---

[1]) Schweitzer statuiert nach dem Vorangehenden ganz mit Unrecht einen Unterschied zwischen der historischen und der urchristlichen Abendmahlsfeier, indem er meint, die einseitige Betonung des Genußmomentes könne nur die urchristliche, nie aber die historische Feier, und die einseitige Betonung des Darstellungsmomentes nur die historische, nie aber die urchristliche erklären. A. a. O. 31. Für die Annahme einer Entwicklung haben wir nirgends einen Anhaltspunkt gewinnen können.

[2]) A. a. O. 21. Auch Durand (Das Problem der Eucharistie, Berlin 1898) versuchte in „schwerfälliger scholastischer Form" (Schmiedel, a. a. O. 125) den Nachweis, daß die katholische und lutherische Auffassung einen logisch widerlegbaren Widersinn enthalte. Seine philosophischen Spitzfindigkeiten bedürfen keiner Widerlegung.

[3]) Von einem Selbstwiderspruch zu reden, hat Schweitzer nur dann ein Recht, wenn sein Urteil von dem rein menschlichen Charakter der Person Jesu zutreffend ist. Freilich, das Mysterium bleibt, aber es darf etwas nicht deshalb abgewiesen werden, weil es ein Mysterium ist.

[4]) A. a. O. 62. [5]) Ebd.

tologischen Momentes im Leben Jesu zeitigt einen neuen unannehmbaren Lösungsversuch [1]).

Schweitzer baut seine „neue" Abendmahlsauffassung auf seiner eigentümlichen Würdigung des Mk-Evangeliums auf. Er macht vorerst geltend, daß man, statt die Feier aus den Gleichnissen, die Gleichnisse (der Abendmahlsworte) aus der Feier erklären müsse [2]). Jesus sage von dem Brote und dem Wein, die seine Jünger auf seine Darreichung hin genossen, sie seien sein Leib und sein Blut, „gerade im Hinblick darauf, daß sie es auf seine Darreichung hin genießen. Sie essen also nicht seinen Leib und trinken nicht sein Blut, sondern, weil sie jenes Brot essen und jenen Wein trinken, sagt er, es sei sein Leib und sein Blut" [3]). Zum Wesen der Feier gehören also die Gleichnisse nicht; „Jesus spricht darin bloß die Bedeutung aus, welche die Feier für ihn hat" [4]). Das ist nun eine rein willkürliche Auslegung, und sie wird schon durch die Erwägung widerlegt, daß die Wiederholung einer solchen Feier durchaus keinen Sinn gehabt hätte.

Ebenso haltlos ist Schweitzers weitere Behauptung, die Gleichnisse seien nicht wiederholt worden. Die Didache und 1 Kor 11, 23 beweisen dies nicht. Es ist Paulus nicht um die Erwähnung der Tatsache der Einsetzung an sich zu tun, sondern um die scharfe Hervorhebung ihrer Bedeutung.

Bezüglich des Mk-Berichtes macht Schweitzer nun geltend, daß im ersten Teil desselben *φάγετε* und im zweiten Teil die Aufforderung zum Genusse überhaupt fehle. Bloß die Konstatierung, daß alle getrunken haben, sei hier enthalten [5]), während das Gleichnis erst auf die Handlung bzw. das Trinken folge [6]). Auf die Nichtbeachtung dieser Eigentümlichkeiten des Markusberichtes glaubt Schweitzer das Fiasko der bisherigen Abendmahlstheorien zurückführen zu dürfen [7]). Aber Schweitzer wird dagegen nicht auf-

---

[1]) Vgl. Das Abendmahl 2. H.

[2]) A. a. O. 41. Diese Forderung hat bereits Rückert in seinem Buche über das Abendmahl (1856) gestellt.

[3]) A. a. O. 43. [4]) Ebd.

[5]) Über die stilistischen Eigentümlichkeiten bei Mk vgl. unten § 6.

[6]) A. a. O. 48 f. Daß dies in Wirklichkeit der Fall war, bestreitet auch Hollmann (Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1906, 149) mit Recht.

[7]) A. a. O. 49. Goetz (Die Abendmahlsfrage 107) weist darauf hin, daß nicht erst Schweitzer oder Br. Bauer dieses Moment gewürdigt haben, sondern bereits Karlstadt u. a.

kommen können, daß das *ἔδωκεν-λάβετε*, abgesehen von den Parallelen bei Mt und Lk, für sich allein genügt, um die Absicht Jesu auszudrücken[1]); jedenfalls gibt Jesus seinen Jüngern die Abendmahlselemente nicht zum Anschauen, sondern zum Essen. Es ist eine reine Willkürlichkeit, den ersten Teil bei Mk nach dem zweiten zu beurteilen, weil hier von einer Aufforderung zum Genuß nicht die Rede ist, während sie jedoch im ersten Teil deutlich enthalten ist, und die übrigen Berichte überhaupt zu ignorieren[2]). Die apodiktische Art der Darstellung Schweitzers wird wenig verfangen.

Ganz falsch ist auch Schweitzers Deutung von dem „Neutrinken in des Vaters Reich“[3]). Es bezieht sich ja gar nicht auf den Abendmahlsbecher; bei Lk steht es an der richtigen Stelle. Es kann somit auch nicht ausschlaggebend sein für den Sinn desselben. Schweitzer will nämlich das eschatologische Moment zur Erklärung der Abendmahlshandlung Jesu beiziehen und meint, eine enge Verbindung zwischen dem Todes- und dem Wiederkunftsgedanken sei charakteristisch für den zweiten Akt der Situation bei Mk. Jesus habe nicht etwa „von seinem Tode allein, sondern von seinem Tod und der baldigen Wiedervereinigung mit ihnen beim Mahle im neuen Reich ... zu den Seinen geredet“[4]). Zu einer eschatologischen Deutung der Worte Jesu: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (Mk 14, 23. 24) ist natürlich nicht der geringste Anlaß vorhanden. Schweitzers endgültige Lösung wird noch weniger befriedigen als irgend eine andere der bisher erörterten Anschauungen[5]). Weil mit dem Tode das Reich Gottes kommt, so formuliert er seine Auffassung, teilt Jesus am Ende der letzten Abschiedsmahlzeit „feierlich Speise und Trank aus, indem er sie (die Jünger) mit erhobener Stimme darauf hinweist, daß dies das letzte irdische Mahl gewesen, weil sie in Bälde zum Mahl in des Vaters Reich

---

[1]) Durch das *λάβετε-φάγετε* will Jesus den Jüngern zum Bewußtsein bringen, „daß er ihnen eine Gabe spendet, die sie hinnehmen sollen“. Schultzen, Das Abendmahl 42.

[2]) Auch das von Schweitzer aufgestellte Prinzip der Gleichbildung der Berichte kann somit in keiner Weise ausreichen, um diese Annahme zu stützen. Vgl. a. a. O. 50—56.

[3]) A. a. O. 61. [4]) Ebd.

[5]) So wahr es ist, daß er „die Unmöglichkeit der Versuche, die urchristliche Gemeindefeier als Mißverständnis oder absichtliche Umbildung einer ganz anderen Gemeindehandlung Jesu aufzufassen, klar erkannt hat“ (Dibelius, a. a. O. 95), so wenig begründet ist seine einseitig eschatologische Deutung.

vereinigt sein werden. Zwei entsprechende Gleichnisworte deuten das Leidensgeheimnis an. Für ihn sind Brot und Wein, die er ihnen bei der Vorfeier darreicht, sein Leib und sein Blut, weil er durch die Hingabe in den Tod das messianische Mahl heraufführt“ [1]). Das, was Schweitzer hier Jesus andeuten läßt, mußte den Jüngern durchaus unverständlich sein. Die Identitätsaussage: „Das ist mein Leib“ usw. steht doch in gar keinem Zusammenhang mit der Behauptung, daß Jesus durch seinen Tod das messianische Reich heraufführt. Die ganze willkürliche Konstruktion Schweitzers fällt hier auseinander. Er hat in gekünstelter Weise zwei ganz disparate Gedanken miteinander verbunden. Niemand wird daher die äußerst baufällige Notbrücke, die Schweitzer hier geschlagen, benützen wollen, um zum Verständnis des Abendmahles zu gelangen.

Schweitzer hat übrigens die Schwäche seiner Aufstellungen selber empfunden, muß er doch zugestehen: „Das Gleichniswort blieb den Jüngern dunkel“ [2]). Aber niemand wird sich mit der Auskunft abfinden lassen, daß es „nicht für sie berechnet“ war und ihnen nichts „verdeutlichen“ sollte [3]), da ihnen Jesus nur ein „Geheimnisgleichnis“ [4]) vorgetragen habe. Wenn dies das Resultat ist, das Schweitzer an die Stelle der bisherigen Abendmahlsauffassungen zu setzen hat, so hätte er sich seine Mühe, vor allem aber den Umweg über die Leben-Jesu-Forschung ersparen dürfen. Jesus soll anläßlich seines letzten Zusammenseins mit seinen Jüngern unmittelbar vor seinem Tode als heiligstes Vermächtnis, das ihnen über Trübsal und Verfolgung hinweghelfen soll, ein unverständliches Rätsel aufgeben! [5]) Das wird niemand glauben wollen. Und wie kommen denn die Jünger dazu, dieses völlig unverstandene Gleichnis zu wiederholen und zum Mittelpunkt des ganzen Kultus zu machen? Darauf werden wir von Schweitzer umsonst eine Antwort erwarten. Die Gründe, die er gegen die bisherigen Abendmahlstheorien geltend gemacht hat, treffen seine eigene Anschauung

[1]) A. a. O. 2. Heft 107—108. [2]) A. a. O. 108. [3]) Ebd.

[4]) Ebd. Eine ähnliche, in höchstem Maße befremdende Deutung gibt auch P. Lechler (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXXVI [1903] 483 ff.) den Einsetzungsworten: „Das Brot war für Jesus ein recht eindrückliches Zeichen, daß dem Menschensohn nichts anderes bereitet sein könne, als was eines jeden Menschen Los auf diesem Wege sein müßte. ‚Dies ist mein Leib‘: Mein Leib, von diesem Brote gespeist, . . . hat, wenn die Stunde gekommen ist, nichts voraus vor anderem Menschenleib. Die Worte müssen nicht an seine Jünger gerichtet sein.“

[5]) Vgl. oben die Ansicht Weizsäckers.

auf das schwerste. Seine Lösung ist daher ebensowenig annehmbar wie alle anderen, welche hier erörtert wurden. Er hat vor allem die Identitätsaussagen in Jesu Worten nicht richtig gewürdigt[1]). Die Übereinstimmung aller vier Berichterstatter in der Wiedergabe derselben, die hochernsten Äußerungen des Paulus über den unwürdigen Empfang des Leibes und Blutes Jesu (1 Kor 11, 27 ff.), die unzweideutigen, klaren eucharistischen Verheißungen bei Jo (6, 51 ff.)[2]), die Jesus trotz aller geäußerten Bedenken aufrecht erhalten hat, während er in anderen Fällen Unklarheiten aufgehellt hat (Jo 2, 19 ff.; 3, 3 ff.; 4, 32 ff.; Mt 16, 6 ff.; 17, 12 usw.), schließen jede symbolische Deutung völlig aus. Die Unmöglichkeit einer solchen hat auch Schultzen mit entscheidenden Gründen dargetan. Wenn die Handlung Jesu beim letzten Abendmahl symbolisch zu deuten wäre, so lägen nach ihm zwei symbolische Beziehungen vor, nämlich das Zerstörtwerden des Leibes am Kreuze, symbolisiert durch das Brechen des Brotes, und das Aneignen oder Hinnehmen der Tat Jesu, abgebildet durch das Essen. Beide Vorstellungen lassen

---

[1]) Heitmüller schafft diese nicht aus der Welt mit der Bemerkung: „Niemand wird heute noch Luthers Betonung des Wörtchens ‚ist' ernst nehmen." A. a. O. 56.

[2]) Auch Spitta muß zugeben, daß in Jo 6, 51 ff. von der Darreichung des Leibes Christi im Abendmahl die Rede sei. Dafür bürgt nach ihm die Tatsache, daß Jesus auf die von den Juden geäußerten Bedenken über den Genuß seines Leibes den noch realistischeren Begriff *τρώγειν* für *φαγεῖν* anwendet. „Eine Reduzierung dieser Äußerungen auf den in den Ausführungen über das Abendmahlsbrot ausgesprochenen Gedanken von der gläubigen Aneignung Jesu ist unmöglich." Ein solcher Gedanke, sagt er mit H. Holtzmann, wäre einfacher ausgedrückt worden und sei auch im Vorhergehenden schon einfacher ausgedrückt worden. Vgl. Die urchristlichen Traditionen 217. Dagegen hat Spitta mit ganz unzulänglichen Gründen die Echtheit dieser Stelle angefochten bzw. bestritten und sie bloß als einen „fremden Zusatz zur Originalgestalt der Rede von Capernaum" bezeichnet. Vgl. a. a. O. 218. Es ist nicht richtig, daß Jo 6, 51 auf einmal „überraschend und gänzlich unvorbereitet" die Wendung auftrete *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν, κτλ.* Holtzmann sieht hierin mit Recht bloß eine „Rekapitulation aber mit dreifachen Fortschritt" (Handkommentar IV 94). Ebenso hat Schäfer überzeugend nachgewiesen, daß es sich um einen durchaus logischen Gedankenfortschritt handle. (Das Herrenmahl 55—59.) Auch das Bedenken, das Spitta geltend macht, die Jünger hätten eine wörtliche Deutung der Worte Jesu nicht erfassen können, ist nicht stichhaltig. Jesus hätte, wie Haupt (Die ursprüngliche Form 17) treffend bemerkt, überhaupt auf das Aussprechen seiner höchsten und tiefsten Gedanken verzichten müssen, „wenn er immer ängstlich mit der Fassungskraft seiner Jünger gerechnet hätte".

sich aber nur kombinieren durch Zuhilfenahme von Zwischengedanken, ohne deren ausdrückliche Hervorhebung die symbolische Handlung überhaupt unverständlich gewesen wäre[1]), während die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten immer ohne weiteres verständlich gewesen seien. Er muß daher zugestehen, daß die wörtliche Auffassung der Abendmahlsworte „die nächstliegende und natürlichste“[2]) ist, und nach Goetz hat die sinnliche Auffassung des Abendmahlsinhaltes an den neutestamentlichen Berichten einen nicht geringen Rückhalt[3]). Schultzen meint allerdings, wie auch Bratke, die wörtliche Deutung sei nicht notwendig. Wenn aber alle Auslegungsversuche gescheitert sind, so dürfte es vielleicht doch angezeigt sein, es einmal mit dem „Nächstliegenden und Natürlichsten“ zu versuchen. Man muß allerdings nicht mit Schultzen einer bloß ideellen Wirklichkeit eine real-physische im capernaitischen Sinne entgegenstellen, um sich mit derartigen, völlig irreführenden Begriffen — denn daß es sich um einen capernaitischen Genuß nicht handeln kann, sollte doch ohne weiteres klar sein, — den einzig gangbaren Weg des logischen Denkens zu versperren. Schultzen meint, die Annahme einer wirklichen Identität zwischen dem Kelchinhalt und dem Blute Christi sei deshalb nicht absolut notwendig, „weil das Subjektive hier doch nicht lediglich in der Anschauung des Genießenden liegt, sondern durch die Worte Jesu gleichsam verobjektiviert ist, so daß der Wein gar nicht als Wein, sondern nur als Mittel zur Darstellung und Vermittlung des Blutes Christi in Betracht kommt“[4]). Aber auch dieser Versuch, den eigentlichen Konsequenzen zu entgehen, muß zurückgewiesen werden. Das „gleichsam verobjektiviert“ bedeutet eben doch nichts anderes als etwas rein Subjektives. Der Mangel an Klarheit der Begriffe läßt Schultzen nicht zu den einzig

---

[1]) A. a. O. 29. Die Formel hätte nach Schultzen etwa lauten müssen: „Wie das Brot gebrochen wird, den Menschen zu gut (um von ihnen genossen zu werden), so wird auch Jesu Leib gebrochen, den Seinen zu gut (um ihnen Segen zu bringen).“ A. a. O. 30.

[2]) A. a. O. 61. „Zuzugeben ist auch, daß es am nächsten liegt, in dem Wein das Blut Jesu wirklich dargereicht zu sehen.“ A. a. O. 36. Nach Heitmüller haben die Evangelisten das ἐστίν real gefaßt. A. a. O. 56.

[3]) A. a. O. 100. Auch Eichhorn muß zugestehen, „daß man aus unsern Texten eine symbolische Auffassung nicht ergründen kann“. A. a. O. 21. Vgl. Goetz, a. a. O. 251 ff.; Strauß und Tourney, Taufe und Abendmahl im Johannes-Evangelium, Neue kirchliche Zeitschrift 1892, 459—470; Spitta, a. a. O. 284; Frankland, a. a. O. 91 ff. [4]) A. a. O. 36.

richtigen Konsequenzen fortschreiten[1]). Bratke hinwieder, der mit Schultzen die wörtliche Deutung der Einsetzungsworte ebenfalls für die nächstliegende hält, gibt einem durchaus unbegründeten Skeptizismus Raum, wenn er meint, sie sei nicht notwendig, weil „die durch klare Worte der Schrift geleistete Gewähr dafür fehlt, daß, wenn seine Jünger aller Zeiten diese heilige Handlung wiederholen, sie auch wirklich das unbeschreiblich hohe, wunderbare Gut empfangen, was in jener Abschiedsstunde den Jüngern zuteil geworden sei, nämlich Leib und Blut Christi unter der Gestalt des Brotes und Weines“[2]). Jo 6, 51 ff. und 1 Kor 11, 27 schließen jeden Zweifel völlig aus bezüglich der Deutung der Einsetzungsworte, abgesehen davon, daß die innere Notwendigkeit der logischen Denkgesetze einer äußern Verifizierung nicht bedarf.

§ 6.

Die Leugnung einer Stiftung des Abendmahles.

(Spitta, Jülicher, Grafe, W. Brandt.)

1. Spittas Anschauung.

A) Seine psychologische Entwicklung des Stiftungsgedankens.

„Die akademische Wissenschaft trägt kein Bedenken, die Geschosse einer sogenannten vorurteilslosen Kritik auch gegen die Stiftung zu richten.“ Mit diesen Worten hat Josephson[3]) auf eine der bedenklichsten Erscheinungen an der neuern Abendmahlsforschung hingewiesen, die allerdings nur das notwendige Ergebnis

---

[1]) Die weitere Ausführung der Lehre von der realen Gegenwart liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, die nur eine Darstellung und Kritik der modernen Abendmahlsauffassungen geben will. Vgl. hierüber Hehn, Die Einsetzung der hl. Eucharistie 180 ff.; sodann die Lehrbücher der Dogmatik. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament 1—43; vgl. auch Sperl, Neue kirchliche Zeitschrift 1891, 903—923. Perthes, Handlexikon für Evangelische Theologie[2] 1890, Art. Abendmahl: „Daß im Abendmahl Christi Leib und Blut gegeben und empfangen werden, das ist allgemeiner Glaube wohl von vornherein und schon zu einer Zeit gewesen, als schriftliche Urkunden noch nicht entstanden oder noch nicht genug verbreitet waren.“ Vgl. a. a. O. 5. Lobstein ist so entgegenkommend, die wörtliche und reale Deutung der Einsetzungsworte als grammatikalisch und logisch möglich zuzugestehen. Die Frage wäre aber für ihn vielmehr die, ob die symbolische Deutung grammatikalisch und logisch möglich ist. Vgl. La doctrine 121.

[2]) Theol. Literaturblatt 1896, 289.

[3]) Das hl. Abendmahl 3.

einzelner, bisher erörterter Auffassungen ist. So hat man nicht mit Unrecht behauptet, daß ein Ansatz zur Auflösung des Stiftungscharakters des hl. Abendmahles schon in Harnacks Ausführungen liegt[1]). Was nun speziell Spitta betrifft, so muß er natürlich zugestehen, daß man in der ältesten Kirche das Abendmahl wiederholt hat, und er erblickt in den Agapen die älteste Form des Abendmahles. „Aber nichts weist" nach ihm „darauf hin, daß man damals durch das Begehen dieser Mahlzeit meinte, einen Befehl Christi zur Ausführung zu bringen"[2]). So oft sich die Christen in der ersten Zeit zur Agape der christlichen Genossenschaftsfeier versammelten, haben sie — denn sie konnten gar nicht anders — dessen gedacht, der ihnen versprochen, unsichtbar unter ihnen zu sein, und sich der Worte erinnert, die er gesprochen beim letzten Mahle, daß er jetzt und in alle Ewigkeit die rechte Speise und Erquickung ihrer Seele sei. So wandelte sich das Dankgebet für den Wein „ohne weiteres" um in ein solches für die Früchte des rechten Weinstockes, und das für das Brot in das für die wahre Nahrung der Seele[3]). Ein Jubelton ging durch diese Feiern; an den Tod Jesu dachte man nicht. Dies war nun „die reinste Wiederholung" der ersten Abendmahlsfeier. Bei dieser konnte es jedoch nicht bleiben; es „mußten notwendigerweise (!) neue Elemente hinzutreten, jene nämlich, welche das Mahl zu einer Verkündigung des Todes Jesu machten".

Spitta muß nun zugestehen, daß Paulus-Lukas von „einer absichtlich geschaffenen Stiftung berichten" (Lk 22, 15 ff.; 1 Kor 11, 26); bei Matthäus-Markus, betont er, sei jedoch von einer Stiftung keine Rede: „Die sogenannten Einsetzungsworte machen den Eindruck wie aus augenblicklicher Inspiration gesprochen, und von einer Wiederholung der Handlung ist nichts zu bemerken"[4]).

Spitta sieht sich nun allerdings vor die für ihn äußerst schwierige Frage gestellt, wie die Abendmahlsfeier in seinem Sinne vorerst zu einer christlichen Passahfeier und Verkündigung des

[1]) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 896.

[2]) Die urchristlichen Traditionen 288. Die urapostolische Gemeinde besaß auch nach Perthes (Handlexikon für evangelische Theologie[2] 1890, 5) „keinen ausdrücklichen Befehl zur Wiederholung", und Schmiedel meint, über den Befehl zur Wiederholung könne „jeder denken wie er will". Protestantische Monatshefte 1899, 145.

[3]) Vgl. Didache 9 und 10.

[4]) A. a. O. 233. Vgl. A. Andersen, Das Abendmahl 56: „Die Synoptiker wissen nichts von der Stiftung eines Gedächtnismahles." Ebenso S. 52.

Todes Jesu und schließlich zu einer Stiftung wurde. Diese Schwierigkeit sucht er folgendermaßen zu lösen: Da Jesus sein Mahl am 13. Nisan gefeiert hat und dies somit kein Passahmal sein konnte, haben die Jünger nach ihrer Rückkehr aus Galiläa am 14. Ijjar in Jerusalem gemäß Nm 9, 10 ff. das Nachpassah gefeiert. Diese frühe, schon nach 30 Tagen erfolgte Zusammenkunft stimmt nun allerdings nicht mit dem Pfingstdatum. Allein die Zahl 40 ist, weil Antitypus zu alttestamentlichen Ereignissen, verdächtig. Von der Bedeutung dieses ersten christlichen Passahmahles nun „wird man nicht zu gering denken dürfen“ [1]). Das schreckliche Ereignis des Todes Jesu erscheint den Jüngern jetzt verklärt im Lichte der Ostererfahrungen. „Hier liegt die Keimstätte des Bekenntnisses: *Τὸ πάσχα ὑμῶν ἐτύθη Χριστός* (1 Kor 5, 7)“ [2]). Es drängte sich ihnen die Parallele zwischen Jesus und dem Passahlamm, das zur gleichen Zeit geschlachtet wurde, wie Jesus am Kreuze verblutete, unwillkürlich auf. Das Passahmahl erfüllte sich so mit neuem Gehalt und mußte ihnen „gleichsam wie eine neue Stiftung erscheinen“. In Ps 116 und 118 sahen sie jetzt auf einmal eine in Jesu Tod und Auferstehung erfüllte Weissagung [3]). Dieses Mahl nun feierten sie jährlich einmal, aber in reicherem und tieferm Sinne. Weiter zu gehen, hält Spitta selber für bedenklich. Aber eine Möglichkeit will er doch noch erwägen. Nach „allgemeiner Überlieferung“ wollen die Jünger, sagt er, Visionen gehabt haben. Die Apostel besaßen wohl eine besondere Disposition zu visionären Zuständen, speziell bei den Abendversammlungen. Es sei nicht unwahrscheinlich, meint Spitta, daß Jesus ihnen bei jenem Passahmahl „erschienen“ sei (im Sinne einer subjektiven Vorstellung!). Dieses Mahl sei wohl identisch mit jenem im unechten Markus-Schluß erzählten [4]) und habe sich als wirkliches Passahmahl zu einer Feier des Opfertodes Jesu umgebildet, zur Erinnerung an die der Errettung aus Ägypten als Erfüllung gegenüberstehende Erlösung durch Christus. Auf dieses sind auch die charakteristischen Züge des letzten Mahles Jesu, speziell die Idee von der Aneignung des Messias übergegangen. Die Jünger hatten die Einsetzungsworte richtig verstanden. Die-

[1]) A. a. O. 291. [2]) Ebd. [3]) Vgl. a. a. O. 292.

[4]) Die Himmelfahrt Jesu fand nach Spitta in der Nacht statt. „Für die herkömmliche Anschauung von der Himmelfahrt Jesu als ein Ereignis am hellen Tage, fehlt es in den Berichten an jedem Anhalt.“ Natürlich fehlt ebensosehr für die „Nacht“ jeder Anhalt, wenn man nicht wie Spitta nubes = Nacht übersetzt (Apg 1, 9).

jenigen aber, welche die Worte vom σῶμα und αἷμα Χριστοῦ nach seinem Tode hörten, deuteten sie direkt auf seinen Tod. „Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου" erinnerte die Teilnehmer an das Opfer Jesu am Kreuze, gerade wie die Worte des Hausvaters beim Passahmahl: Hoc est pascha usw. auf das Passahopfer bei der Errettung aus Ägypten hinwiesen. So „gestaltete sich die Feier des Abendmahles unwillkürlich um zu einer Feier des Gedächtnisses des Todes Jesu" [1]), und so ergab sich durch die Deutung der Einsetzungsworte nach den Riten des Passahmahles die Auffassung des Ganzen als einer Stiftung. Auch die Agapenfeier nahm dann nicht bloß einige liturgische Äußerlichkeiten, sondern auch den Sinn der christlichen Passahfeier an. Diese Entwicklung hatte natürlich auch Rückwirkung auf die Geschichte vom Ursprung des Abendmahles, das jetzt selbstverständlich „am 14. Nisan gestiftet sein mußte" [2]).

So glaubt Spitta die klaffenden Widersprüche, die zwischen seiner Auffassung vom letzten Abendmahl Jesu und der Tatsache der Wiederholung desselben bestehen, beseitigen zu können. Er hat hierbei in der willkürlichen Konstruktion unbeweisbarer Hypothesen das denkbar Höchste geleistet. Es ist unmöglich, hier auf all die rücksichtslosen Verstöße gegen eine gewissenhafte Exegese des nähern einzugehen. Die Annahme eines Nachpassahs, welche die Grundlage der Spittaschen Aufstellungen bildet, ist eine haltlose Hypothese, die nirgends in den Berichten eine Stütze hat [3]). Der Verlauf der geschichtlichen Ereignisse nach dem Tode Jesu ist ein ganz anderer, als Spitta ihn darstellt. Auch die zeitlichen Angaben weiß Spitta nicht in Einklang zu bringen mit dem Datum des Pfingstfestes. Die Art und Weise, wie er die ihm unbequeme Zahl 40 zu beseitigen sucht, bedarf keiner Zurückweisung. Spitta treibt hier Verlegenheitsexegese. Natürlich hat er auch keine Erklärung für den gewaltigen Umschwung, der sich in dem kurzen Zeitraume zwischen dem Tode Jesu und dem Pfingstfeste in der religiösen Gedankenwelt der Jünger vollzogen hat. Es ist für ihn wirklich „ein dunkler Zeitraum" [4]). Er hat daher von seinem Standpunkt aus recht, wenn er meint, von der Bedeutung dieses ersten christlichen Passahmahles dürfe man „nicht zu gering" denken. An diesem Punkte muß er aber die ganze Entwicklung bzw. Umbildung sich vollziehen lassen. Spitta hat nicht einmal versucht,

[1]) A. a. O. 294. [2]) A. a. O. 295.
[3]) Das gibt auch K. G. Goetz zu. Vgl. Die Abendmahlsfrage 137.
[4]) A. a. O. 291.

begreiflich zu machen, wie die Passahidee auf die Agapen übergegangen sei. Bezeichnenderweise bestreitet er das Passahmahl, wo ein solches sicher bezeugt ist, postuliert dafür ein anderes, das, um mit Schäfer zu sprechen, „nur in der Phantasie Spittas existiert“ [1]). Ganz mit Unrecht behauptet Spitta, auch die Apostel hätten keinen Grund gehabt, der irrtümlichen Annahme einer Stiftung des Abendmahles durch Jesus entgegenzutreten, weil dies „ganz untergeordnete Dinge“ waren für jene Zeit mit ihrem praktischen Interesse. Das entspricht nicht der Auffassung der Jünger von ihrer Pflicht für die Reinerhaltung der Lehre ihres Meisters; man denke nur an das Apostelkonzil! Der Versuch Spittas, die urchristliche Abendmahlsfeier mit einer Übertragung der Passahidee auf die Agapen zu erklären, ist daher als gescheitert zu betrachten, abgesehen von der innern Unmöglichkeit einer solchen Umbildung.

B) Spittas Stellung zu den einzelnen Einsetzungsberichten.

Spitta betont vor allem bezüglich der zwei ersten Evangelien: „Die Tradition Markus-Matthäus weiß nichts von einem *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* und beweist damit besonders überzeugend, daß sie das Abendmahl nicht als christliche Kultusinstitution beschreibt, sondern aufbewahrt hat als ein bedeutsames Ereignis aus den letzten Lebensstunden Jesu“ [2]). Lk 22, 14—19 schildert nach Spitta in unzweideutiger Weise ein Gedächtnismahl [3]). Die Vorstellung des Bechers bei Lk ist nach ihm ein Beweis dafür, daß die älteste Form der Abendmahlsfeier (christliches Passahmahl!) in der Urgemeinde hier zurückgewirkt hat auf die Tradition über den gesetzlichen Hergang des letzten Mahles Jesu, die bei Mk-Mt relativ rein bewahrt ist [4]). „Auf sicherer Überlieferung aus dem Apostelkreise kann die lukanische Rezension nicht beruhen“, schließt Spitta und meint daher, es werde „im großen und ganzen wenig Neigung vorhanden sein, auf sie unsere Kenntnis der Geschichte Jesu zu basieren“ [5]). Spittas Stellungnahme zum Lk-Bericht ist durch seine Ablehnung des Passah-

---

[1]) R. Schäfer, Das Herrenmahl 273.

[2]) Die urchristlichen Traditionen 287.

[3]) Spitta hält V. 19 b. 20 nicht für interpoliert, jedoch nicht der Urgestalt des Textes, sondern einer spätern Rezension angehörend; V. 20 ist nach ihm aus Mk und P zusammengeflossen. Vgl. a. a. O. 295—298.

[4]) Vgl. a. a. O. 300. [5]) A. a. O. 301.

charakters des letzten Abendmahles bedingt. Diese hat sich aber, wie übrigens auch seine textkritische Beurteilung von Lk 22, 19 b. 20 als haltlos erwiesen.

Bei Paulus findet Spitta, indem er im Korintherbrief c. 10 und 12 dem c. 11 gegenüberstellt, zwei Grundanschauungen ausgesprochen, die sich kreuzen: Die urapostolische Tradition und die Gemeindeüberlieferung. Letztere sieht im Abendmahl eine Feier des Gedächtnisses an den Tod Jesu, jene eine Aufnahme des pneumatischen Christus durch die Medien des Brotes und des Weines im *δεῖπνον κυριακόν*[1]). 1 Kor 11, 20 ff. steht der Charakter des Gedächtnismahles im Vordergrund, ist ja Paulus mit Lukas eng verwandt. Diesen Charakter des Herrenmahles haben die Korinther ganz außer acht gelassen. Die entartete Agape ist kein „Herrenmahl" mehr geblieben, wo man das Gedächtnis seines Todes feiert. Nach Paulus war auch das Essen an sich nicht schon eine Verkündigung des Todes Christi[2]), auch in den Agapen ist anfänglich kein direkter Hinweis auf den Tod Christi enthalten. „Das möchte Paulus geändert sehen"[3]). Der Leiter der Gemeinde soll künftig auf den Tod Jesu hinweisen, zu dessen Gedächtnis diese Feier begangen wird. So verliert die Agape den Charakter der *ἀγαλλίασις* und wird zu einer ernsten Feier, zu einem Todesgedächtnis, das noch um einen Grad ernster ausschaut, als das wehmütige Erinnerungsmahl bei Lukas[4]). Paulus hätte also nach Spitta unter gleichen Voraussetzungen wie Lukas das Abendmahl zu einer Stiftung Jesu gemacht. Spitta hat bloß den Nachweis vergessen, daß der Gedanke, den Paulus hier zur ursprünglichen Abendmahlsauffassung hinzugefügt haben soll, vorher wirklich nicht vorhanden war. Aus 1 Kor 11, 26 folgt dies nämlich in keiner Weise, auch dann nicht, wenn das *καταγγέλλετε* als Imperativ zu fassen wäre[5]).

---

[1]) Spitta kann sich selbst nicht des Eindruckes erwehren, einen Widerspruch geschaffen zu haben durch die Auffassung von der Aufnahme des pneumatischen Christus durch den Genuß von Brot und Wein und die Bezeichnung des pneumatischen Wesens Christi durch *σῶμα-αἷμα*. Und er kann ihm nicht mit der sehr zweifelhaften Versicherung entgehen, „daß Paulus nicht am Quellort der Tradition steht, sondern an einem Punkt, wo sich diese Tradition bereits gespalten und getrübt hat" (316).

[2]) Spitta faßt das *καταγγέλλετε* in unbegründeter Weise als Imperativ.

[3]) A. a. O. 302. [4]) Vgl. a. a. O. 304.

[5]) Haupt bemerkt, man bringe sich um die Möglichkeit des richtigen Verständnisses, wenn man das *καταγγέλλετε τ. θ. τ. κ.* als Imperativ fasse. Vgl.

Spitta sucht die Autorität des paulinischen Berichtes dadurch herabzumindern, daß er ihn als Umbildung der ursprünglichen Form hinstellt. Dafür sprechen nach ihm vor allem das *τοῦτο ποιεῖτε ὁσάκις ἐάν* usw., das Hinzutreten des *καινή* zu *διαθήκη* und der Wegfall des einfachen *τὸ αἷμά μου*, das sich in der apostolischen Tradition, bei Mk-Mt erhalten hat. Auch sei die Kelchformel ungleichartig und passe nicht zu ihr, das „neue Testament" könne nicht getrunken werden; aus dem „neuen Bund" spreche bereits eine antijüdische Tendenz[1]). Bei Paulus sei nicht von *λάβετε-φάγετε* die Rede, also auch nicht von einer Aneignung Christi, sofern er für uns in den Tod gegeben oder von einem Hinnehmen der Güter dieses neuen Bundes durch Essen und Trinken; das Mahl sei also in seinen beiden Akten bloß ein Erinnerungsmahl[2]). Der zuletzt genannte Grund wird bedeutungslos durch die Erwägung, daß die Betonung bzw. Erwähnung des *λάβετε* usw. hier nicht in der Intention des Paulus liegen konnte, weil er mit der Anführung der Einsetzungsworte einen andern Zweck verbindet. Ebensowenig sprechen die übrigen von Spitta angeführten Gründe in entscheidender Weise für eine Umbildung. Auch Jülicher muß zugestehen, daß gerade das *καινή* als ursprünglich reklamiert werden könne[3]). Die textkritischen Grundsätze sprechen durchaus für die Ursprünglichkeit der paulinischen Rezension.

Urapostolische und lukanische Tradition sollen sich bei Paulus kreuzen und letztere habe dabei das Übergewicht bekommen, weil Paulus nicht zu den Augenzeugen jenes Ereignisses gehörte, „sondern zu der Gemeinde, deren Bedürfnissen und Anschauungen jene lukanische Überlieferung entsprungen war"[4]). Merkwürdigerweise aber soll nun die paulinische Rezension wieder auf die apostolische Tradition eingewirkt haben, namentlich auf Mt, der zu dem *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* hinzugefügt habe, mit welchem Gedanken „er sich deutlich von Jesu entfernt"[5]). Wie-

---

Die ursprüngliche Form 25. Vgl. Schmiedel, Zum 1. Korintherbrief, in: Holtzmanns Handkommentar II (1891) 131; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 275; Heinrici, in: Meyers Kommentar zum 1. Korintherbrief[7], 1888, 330.

[1]) Alter und neuer Bund verhalten sich zueinander wie Christus zu Paulus, wie Erfüllen zu Auflösen. A. a. O. 305. Spitta zeigt sich hier in dem veralteten Dogma der kritischen Theologie befangen, das „paulinisches Christentum" heißt. Darüber oben S. 37.

[2]) Vgl. ebd. [3]) Vgl. unten S. 169. [4]) A. a. O. 306. [5]) A. a. O. 306.

viel Wahrscheinlichkeit für eine solche Hypothese besteht, erhellt ohne weiteres. Die Verschiedenheit der einzelnen Berichte ist gerade ein Zeichen der Echtheit. Es geht daher nicht an, alles Ungleichartige als unecht auszuscheiden[1]), am wenigsten dann, wenn, wie gezeigt werden wird, die „paulinischen" Ideen bei Mk-Mt andeutungsweise vorhanden sind. Diese Hinweise jedoch wiederum auf Paulus zurückzuführen, ist ein Spiel mit Hypothesen. Spitta bemüht sich übrigens keineswegs, uns klarzumachen, wie Mt und Mk dazu kamen, diese ganz neuen Auffassungen vom Abendmahl: Stiftung eines Bundes und Sündenvergebung zu den ihrigen zu machen. Gerade letztere können sie von dem Passahmahl schon deshalb nicht hergeleitet haben, weil sie diesem überhaupt nicht zugrunde lag. Spittas Erklärung schließt daher, wenn nicht gerade den schlecht verschleierten Vorwurf des Betruges, so doch eine Unfähigkeit des Urteils für den Apostel in sich, die anzunehmen durch nichts gerechtfertigt ist. Wer einem Paulus, der vom Judentum her gewohnt war, strenge an der Überlieferung festzuhalten, zumuten kann, eine solche Umbiegung des ursprünglichen Gedankens Jesu ohne irgendwelches Bedenken vorzunehmen, der läßt die wichtigsten Forderungen für die Beurteilung geschichtlicher Ereignisse außer acht. Wenn sodann, wie Jülicher meint, die Abendmahlsfeier auf die Apostel einen so „unauslöschlichen Eindruck"[2]) gemacht hat, und Spitta selber von der „unvergleichlichen Höhe und Größe des Augenblickes"[3]) spricht, wie kann man es da nur für möglich halten, daß ein Augenzeuge wie Matthäus den Grundgedanken dieser Abendmahlsfeier so schnell vergessen und ganz neue und fremdartige Gedanken in dieselbe hineingetragen habe, wodurch er seinem Meister eine Auffassung andichtet, die derselbe nie gehabt hat[4]).

Ebensowenig kann man Spitta darin folgen, wenn er 1 Kor 10,3 ff. gegen 11, 23 ff. auszuspielen sucht. Der an der erstern Stelle aus-

[1]) Nach dem von A. Schweitzer aufgestellten „Prinzip der Gleichbildung" kann gerade das Ungleichartige am ehesten Anspruch auf Echtheit machen. Vgl. Das Abendmahl I. Heft 50—56.

[2]) Derartige skrupellose Anschuldigungen scheinen für Spitta nichts Besonderes zu sein. Das erhellt aus einer Äußerung, die er Holsten gegenüber macht: „Wenn Holsten behauptet, Paulus habe die Schrift nicht mit rabbinischer Tradition verfälscht, so vertritt der scharfsinnige Kritiker damit einen Standpunkt, der heutzutage wohl als etwas altmodisch bezeichnet werden darf." A. a. O. 307 A. 3.

[3]) A. a. O. 238. [4]) A. a. O. 287.

gesprochene Gedanke bedeutet keineswegs die Gleichsetzung von *βρῶμα* und *πόμα πνευματικόν* mit dem Wesen der Eucharistie[1]). Paulus will bloß sagen, trotzdem unsere Väter von dieser pneumatischen Speise gegessen haben, sind sie Gott nicht wohlgefällig gewesen, weil sie gefrevelt haben. Enthaltet euch also von der Sünde; ihr werdet nicht über euere Kraft versucht; haltet euch von den Götzenopfern zurück. Viel Höheres besitzen wir in der Gemeinschaft mit dem Leib und dem Blut Christi (10, 3—17). Aber kein Wort ist hier über die Wertidentität von *βρῶμα-πόμα* und Eucharistie gesagt.

Ebensosehr muß der Versuch Spittas zurückgewiesen werden, eine Beziehung auf den Tod Jesu und die Stiftung eines Bundes in 1 Kor 11 ausschließen zu wollen, weil in c. 10 hiervon nicht die Rede sei, sondern bloß von der pneumatischen Wirkung. Das sind Verstöße gegen die primitivsten Prinzipien der Logik. Was hätte übrigens Paulus veranlassen sollen, in c. 10 von der Stiftung und der Beziehung auf den Tod zu sprechen? Offenbar gar nichts![2])

Die unlösbaren Widersprüche, die sich für Spitta aus seiner Deutung speziell von 1 Kor 10 und 11 ergeben, glaubt er mit der Bemerkung beseitigen zu können, man werde „sich eben zu dem Zugeständnis bequemen müssen, daß Paulus kein korrekter Systematiker war, sondern in seiner Theologie — sagen wir in seinen religiösen Anschauungen — so beweglich war wie in seiner Missionspraxis, und so bunt wie die geistige Ideenwelt, in der er aufwuchs und erzogen wurde“[3]). Wenn es jedoch mit der paulinischen Gedankenwelt so bestellt gewesen wäre, wie uns Spitta glauben machen will, so hätte er nicht nur keinen Sinn für korrekte Systematik, sondern überhaupt für konsequentes theologisches Denken gehabt. Diese Folgerung wird niemand ziehen wollen, bloß um die Spittasche Hypothese zu retten.

Spittas Versuch, den Stiftungscharakter des Abendmahles als Produkt der paulinischen bzw. lukanischen Tradition hinzustellen, ist als völlig mißlungen zu betrachten. Auch Pauli Zuverlässigkeit

---

[1]) *Πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, καὶ πάντες, τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα ... ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός* (1 Kor 10, 3).

[2]) Auch in Offb 3, 20; Eph 5, 25—32 glaubt Spitta eine Stütze für seine Anschauung erblicken zu dürfen, während in Hebr 13, 15 und 16 nach ihm eine Agape beschrieben ist. Auch aus diesen Stellen, speziell Offb 3, 20; Eph 5, 25 ff., ergibt sich natürlich nichts im Sinne Spittas, ebensowenig wie aus 1 Kor 12, 13. Vgl. Spitta, a. a. O. 315. [3]) A. a. O. 308.

hat er nicht abzuschwächen vermocht. Der Apostel stand wirklich am „Quellort der Tradition". Diese konnte sich unmöglich schon gespalten haben, als er in Jerusalem die Echtheit und Unverfälschtheit seiner Lehrauffassung konstatieren ließ (Gal 2, 2). Vor allem aber hat Spitta die tatsächliche Wiederholung der angeblich nicht angeordneten Abendmahlsfeier nicht zu erklären vermocht. Er muß sich daher das Urteil gefallen lassen: „Wenn irgend jemand gezeigt hat, wie unmöglich es ist, die Entstehung des Abendmahles . . . aus freier Gewohnheit der christlichen Gemeinde, statt aus einer Stiftungsordnung Christi herzuleiten, dann hat es kein anderer als Spitta mit seiner von allen Beweisen verlassenen, ja den festesten Tatsachen der apostolischen Geschichte widersprechenden Geschichtskonstruktion getan" [1]).

2. Jülichers Anschauung.

A) Seine psychologische Erklärung der Wiederholung des Abendmahles.

Wie ist nun die Tatsache der Wiederholung nach Jülicher zu erklären? Zuerst hat man, so meint Jülicher, die Handlung Jesu „einem innern Bedürfnis folgend wiederholt [2]), dann diese Wiederholung, über deren Recht im Sinne Jesu kein Zweifel bestand, auf ein ausdrückliches Gebot zurückgeführt" [3]). Schon Paulus steht nach ihm auf diesem Standpunkt; er hat die Sache nie anders angeschaut. Hatten jedoch die Handlung Jesu und die sie begleitenden Worte bloß den Sinn einer Parabel, wie konnte dann ein „inneres Bedürfnis" die regelmäßige Wiederholung desselben nach dem Tode Jesu fordern. R. A. Hoffmann bemerkt ganz zutreffend: „Mochte sich auch wirklich die Erinnerung an Jesu letztes Mahl bei jeder neuen Mahlzeit mit Gewalt aufdrängen, so folgt daraus noch lange nicht, daß sie auch wirklich jenes Mahl nachahmten . . ." Das konnten sie nur auf Grund „ganz bestimmter Weisungen" [4]). Noch weniger denkbar ist es aber, daß aus einer rein parabolischen Handlung eine kultische Feier gemacht worden wäre. Die An-

[1]) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 976.

[2]) „So oft es dazu kam, daß beim Essen das Brot zerstückelt und herumgereicht wurde und der Becher kreisend sich leerte, konnten sie gar nicht anders, als sich wiederholen, was er damals gesagt hatte." A. a. O. 246.

[3]) Vgl. Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 245. Vgl. Beer, Mischna, Pesach, Zur Geschichte des Passahfestes 102 (Pascha und Abendmahl).

[4]) Die Abendmahlsgedanken 105 f.

nahme einer Stiftung hätte in diesem Falle auf einem sehr großen Mißverständnis der geschichtlichen Tatsachen von seiten der Evanlisten beruht. Und sicherlich würden die Apostel, welche noch Dezennien lang lebten, ein solches Mißverständnis aufgeklärt haben[1]), denn es handelte sich hier keineswegs um „ganz untergeordnete Dinge", wie Spitta wohl meint, sondern um den Mittelpunkt des urchristlichen Gottesdienstes, um einen wesentlichen Bestandteil der apostolischen Lehre. Dann soll eine solche Wiederholung im „Sinne Jesu" gewesen sein. Und doch läßt die älteste Überlieferung Jesum durch nichts andeuten, daß er jene sinnvolle Handlung auch zukünftig von seinen Gläubigen vollzogen sehen will[2]), und konnte derjenige, der Mt 26, 29 gesprochen, „auf eine so lange Trennung nicht gerechnet" haben[3]), also für sein Gedächtnis nicht gesorgt haben. So viele Behauptungen, so viele Widersprüche!

Jülicher hat selber die Schwierigkeiten empfunden, die sich aus seiner Auffassung ergeben. Es ist daher verständlich, wenn er schließlich zu einem verzweifelten Mittel seine Zuflucht nimmt, um die von ihm angenommene Umwandlung einer einfachen Wiederholung der Handlung Jesu zu einer von Jesus eingesetzten Gedächtnisfeier seines Todes begreiflich zu machen. „Zu solchen Entwicklungen", meint er, „braucht man . . . auch nicht viele Jahrzehnte; in Zeiten, wo das religiöse Leben so kräftig pulsiert wie damals, ist die Produktivität in Vorstellungen, in Erfahrungen, in Legenden eine märchenhaft reiche und rasche"[4]). Jülicher hat mit dieser Erklärung wenig psychologischen Sinn verraten. Nüchterne Leute, die noch unter dem unmittelbaren Eindrucke der Ereignisse stehen, unter denen sie selber schwer gelitten, werden nicht zu Legendendichtern. Die Apostel haben „sich mit zu großem Ernst an den geschichtlichen Tatsachen orientiert"[5]). Legenden und Märchen bilden sich, wie jedermann weiß, nicht in solchen Zeiten gewaltiger Kämpfe, sondern in den solchen Ereignissen weit abliegenden Zeiten. Es ist eine ganz ungeheuerliche Annahme, daß in der kurzen Zeit vom Apostelkonzil bis zur Abfassung des 1. Korintherbriefes sich bei Paulus und Lukas die „Legende" gebildet habe von einer Stiftung durch Jesus, und daß sie als allgemein anerkannte Tatsache sich eingebürgert habe, und zwar

[1]) Vgl. R. A. Hoffmann, a. a. O. 105 f. Ebenso Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 974.

[2]) Jülicher, a. a. O. 238. [3]) A. a. O. 245. [4]) A. a. O. ebd.

[5]) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 944.

unter den Augen von Männern, die selbst ihrem geliebten Meister gegenüber nicht selten das höchste Mißtrauen geoffenbart haben (Jo 6, 60; 22, 25 usw.)[1]). Jülicher hat somit an Stelle einer Lösung das Rätsel gesetzt. Ein gewissenhafter Forscher wird aber in solchen Behauptungen selbstredend nicht die richtige Antwort auf so ernste Fragen erblicken können.

Paulus soll nach Jülicher „die Sache nie anders angesehen“[2]) haben, d. h. immer an eine Stiftung geglaubt haben. Dann hat er aber auch nie etwas anderes gehört, weder von Petrus und Jakobus, noch von Lukas, Johannes usw. Daraus ergibt sich aber mit unbestreitbarer Sicherheit, daß der Glaube an eine Stiftung durch Jesus auf urapostolischer Tradition beruht.

B) Jülichers Stellung zu den Einsetzungsberichten.

Bei dem Versuch, seine Auffassung mit den evangelischen Berichten in Einklang zu bringen, sieht sich Jülicher vorerst zu dem Zugeständnis veranlaßt: „Uralt ist in der Urgemeinde, wie man auch von der *κλάσις ἄρτου* denke, die Gewohnheit, jenes Mahl nachzuahmen“[3]). Paulus hat nach Jülicher die Übung des Herrenmahles im wesentlichen unverändert von den palästinensischen Brüdern übernommen; hier wie dort wird man es in dem Bewußtsein gefeiert haben, in nichts abzuweichen ab eo, quod Dominus et docuit et fecit (Cypr. ep. 63, 17). Gerade hierin müßte nun Jülicher die beste Gewähr dafür erblicken, daß die ursprüngliche Abendmahlsidee unverfälscht erhalten geblieben ist, hat doch der Verfasser des 1. Korintherbriefes nach ihm mehrere Jahrzehnte vor Markus geschrieben. Man sollte meinen, es käme dadurch dem Paulusberichte eine besondere Bedeutung zu. Jülicher sucht jedoch dieser Konsequenz zu entgehen. Das *καταγγέλλειν τὸ θάνατον* (1 Kor 11, 26) ist nach ihm in freier Form geschehen; denn er „glaubt nicht“, daß von jeher bei der Austeilung der sakramentalen Elemente die Einsetzungsworte verbotenus wiederholt worden sind, da „das Zeitalter des Paulus noch keine fixierte eucharistische

---

[1]) Jülicher meint allerdings, auch Mt und Mk hätten an eine Stiftung geglaubt. Diese Auffassung birgt aber für ihn deshalb einen Widerspruch in sich, weil die beiden Schriftsteller „in den von ihnen benützten mündlichen und schriftlichen Quellen nichts von einer solchen gefunden“ haben, wiewohl sie mehrere Jahrzehnte nach Paulus geschrieben haben. Das ist doch bedenklich genug!

[2]) A. a. O. 245. [3]) A. a. O. 234.

Gebete hatte“ [1]). Aus letzterem folgt jedoch nichts gegen die fragliche Wiederholung. Eucharistische Gebete und Einsetzungsworte sind doch etwas durchaus Verschiedenes. Auch beweist die bloße Mutmaßung Jülichers in dieser Sache gar nichts. Jülicher widerspricht sich hierin selber, indem er den Grund, warum Paulus oft bis aufs Wort mit den Synoptikern übereinstimmt, in den ihm von den palästinensischen Gewährsmännern gewordenen Mitteilungen sieht, wo nämlich, wie er sagt, gerade dieser Abschnitt der Einsetzungsworte durch den öftern Vortrag ganz von selber sehr früh feste Formen angenommen habe[2]). Damit hat sich Jülicher ganz zutreffend und schlagend selbst widerlegt. Paulus hat den ersten Brief an die Korinther im Jahre 56 (nach Jülicher 57) geschrieben. Vorher hat er von den palästinensischen Brüdern die Kunde von der Einsetzung des Abendmahles übernommen. Er war in Jerusalem im Jahre 36 (Gal 1, 18), das zweitemal in den Jahren 46—50 (vgl. Belser, Einleitung 409). Zu dieser Zeit hat er dort „feste Formen“ vorgefunden. Das ist doch nur möglich, wenn die betreffenden Worte wiederholt wurden.

Eine unveränderliche Spendeformel ist aber nach Jülicher auch deshalb ausgeschlossen, weil eine solche einen Spender voraussetzen würde, der zugleich der Leiter der ganzen Gemeinde gewesen wäre, während es an einem solchen „doch offenbar gefehlt“ habe[3]). Jülicher operiert auch hier wieder mit Vermutungen, die durch nichts gerechtfertigt sind. Paulus und Apollo waren doch offenbar solche Vorsteher. Was Paulus dem Titus befiehlt, überall in den Städten Vorsteher zu ernennen, wie er ihn selber eingesetzt hat[4]), das wird er doch selber in Korinth nicht vernachlässigt haben. Das *ἕκαστος προλαμβάνει* kann deswegen nicht eine Instanz dagegen bilden, weil es sich auf die Agape bezieht. Auch 1 Kor 11, 23—25 interpretiert Jülicher falsch, wenn er meint, Paulus wolle hier die Einsetzungsworte aufs neue einschärfen. Aus dem Zusammenhang ergibt sich vielmehr, daß er damit bloß die Exzesse

---

[1]) A. a. O. 234. Vgl. auch E. Haupt, Die ursprüngliche Form 24. Dagegen O. Holtzmann, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 1904, 92.

[2]) Vgl. a. a. O. 235.

[3]) A. a. O. 234. So auch Heitmüller, Taufe und Abendmahl 64.

[4]) Tit 1, 5. Vgl. 1 Tim 3, 1. Vgl. Rohr, in: Biblische Studien 1899. Einen „Leiter“ der Gemeinde nimmt auch Spitta an. Vgl. Die urchristlichen Traditionen 302. Vgl. besonders Apg 14, 23: *Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*; vgl. 20, 28.

bei den gemeinsamen Mahlzeiten unter Hinweis auf die Geschichte der Einsetzung in die richtige Beleuchtung rücken wollte[1]).

Jülicher verweist mit Spitta auf die Differenz der einzelnen Berichte, um die Leugnung des Stiftungscharakters zu rechtfertigen. „Nach Paulus und Lukas hat Jesus das Abendmahl zu seinem Gedächtnis eingesetzt, nach Markus und Matthäus hat er nur das erste Abendmahl gefeiert“[2]). Mk-Mt einerseits und P-Lk andererseits geben aber nach Jülicher bloß eine längst ausgeprägte Geschichte wieder; ihre Quellen gehen auf die gleichen Kreise zurück. Mk und Mt haben erst etwa in den Jahren 80—90 geschrieben. Nur innere Gründe können nach ihm entscheiden, auf welcher Seite das ursprüngliche Wissen von den Vorgängen beim letzten Abendmahl aufbewahrt ist.

Es sei nun Jülicher zugegeben, daß der Paulusbericht nicht deswegen der ursprünglichere zu sein braucht, weil er der ältere ist; aber noch weniger steht jedenfalls a priori das Gegenteil fest, daß er der weniger ursprüngliche ist, weil er der ältere ist. Jülicher verweist nun, um die Autorität des nach ihm ältern Paulusberichtes abzuschwächen, auf eine Bemerkung Weizsäckers, daß bei den beiden Gruppen Mt-Mk und P-Lk je eine kürzere Form, nämlich Mk-P vorhanden sei[3]), und meint, die einfachere sei auch als die ursprüngliche zu betrachten. Jülicher wendet aber dieses Prinzip nochmals auf die Gruppe P-Mk an und bringt es somit fertig, dem um „mehrere Jahrzehnte“ später abgefaßten Markusbericht die Ursprünglichkeit über Paulus hinweg in diesem Punkte zu sichern. Wie man auch über die Abfassungszeit des Markus-Evangeliums denken mag, auf diese Weise, wie Jülicher es tut, darf man nicht über einen Bericht zur Tagesordnung schreiten. Der textkritische Grundsatz: Die einfache Version ist die ursprünglichere, darf nicht blindlings in jedem Falle angewendet werden, wie Schultzen mit Recht in scharfsinniger Begründung geltend macht[4]). Jülicher hat in seiner Beurteilung der Prioritätsfrage bei den Evangelien einen der wichtigsten Faktoren außer acht gelassen: Die sprachlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Schriftsteller. Die Partikel *γάρ*[5]) bei Mt berechtigt noch nicht zu dem Urteil, Mt sei

[1]) Daß die Einsetzungsworte bekannt waren, geht, wie O. Holtzmann (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 92) geltend macht, deutlich aus 1 Kor 11, 23 hervor: *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, sowie aus 1 Kor 10, 16.

[2]) A. a. O. 235. [3]) Das apostolische Zeitalter 575.

[4]) Das Abendmahl 18. [5]) *Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου* Mt 26, 27.

jünger als Mk, weil er das unverkennbare Bestreben offenbare, die beiden Teile der Handlung konformer darzustellen, während Mk einfach berichte *καὶ ἔπιον . . . καὶ εἶπεν αὐτοῖς*. Markus ist überhaupt kürzer und bündiger in der Ausdrucksweise, nicht so reflektierend und begründend wie Matthäus. Er reiht die Sätze in der Erzählung gern mit *καί* aneinander[1]). Seine Schreibweise trägt stark semitische Färbung. Es ist auch nicht entscheidend, wenn Jülicher gegen die Ursprünglichkeit der Paulus-Rezension einwendet, das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bei Paulus klinge wie eine Nachbildung des *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* Mk 14, 24; muß er doch selber zugestehen, daß „auch das Umgekehrte" „möglich"[2]) wäre. Das *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*[3]) soll natürlicher sein als das verzwickte *τοῦτο ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*; aber gerade die schwierigere Lesart gilt doch in der Textkritik im allgemeinen als die richtigere. Jülicher muß übrigens auch hier zugeben, daß das *καινή* als ursprünglich reklamiert werden könnte. Er hätte sich übrigens von seinem Standpunkt aus ernstlich die Frage vorlegen sollen, ob der Paulusbericht angesichts seiner textlichen Fassung überhaupt als von Markus abhängig gedacht werden könnte. Im übrigen wollen doch wohl beide mit ihren Worten beim Kelche dasselbe sagen. Wenn Paulus den Kelch den neuen Bund nennt, so meint er doch gewiß das, was sich im Kelche befindet (vgl. 1 Kor 10, 16), und es ist daher nicht zutreffend, wenn Jülicher behauptet, daß vermöge eines „Gedankensprunges von paulinischer Kühnheit" der Weinbecher zur Versinnlichung des neuen in Christi am Kreuze vergossenen Blute hergestellten, sich offenbarenden Bundesverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit geworden sei[4]). Allerdings kann man mit Jülicher fragen, warum Mk und Mt die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* in ihren Berichten weggelassen, wenn sie doch überliefert waren[5]).

---

[1]) Vgl. Mk 2, 15: *ἦσαν γὰρ πολλοί, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ*. In Mk 3, 1—26 ist *καί* 26mal zur Verbindung von Sätzen gebraucht. Auch in adversativen Sätzen verschmäht er das *καί* nicht. Vgl. Mk 6, 19; 12, 12. Vgl. Belser, Einleitung 90 f.

[2]) A. a. O. 237. [3]) Mk 14, 24. [4]) A. a. O. 237.

[5]) Heitmüller meint, es sei „ein zwingender Beweis" dafür, daß man nichts von einem Wiederholungsbefehl gewußt, wenn Mk-Mt ihn nicht erwähnen. Taufe und Abendmahl 49. Und auch Joachim betont, daß nach dem ältesten und besten Bericht im Markusevangelium von einer Einsetzung des Abendmahls durch Jesus nicht die Rede sein kann. Vgl. Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie 1895, 39. Ebenso N. Schmidt (The charakter 19):

Darauf ist vorerst zu antworten, daß sie mit der Nichterwähnung derselben eine Stiftung weder verneinen wollen, noch es tatsächlich tun[1]). Sodann ist es naheliegend, daß gerade dann, wenn die fraglichen Worte allgemein bekannt waren, die Evangelisten ihre Anführung für überflüssig hielten, um so mehr als sie doch nicht zu den eigentlichen Konsekrationsworten gehörten und, was ebenfalls zu beachten ist, die diesbezügliche Anordnung des Herrn in der tatsächlichen Begehung der Feier ihren besten und eigentlichen Ausdruck fand. Man braucht also nicht einmal auf Kattenbuschs Bemerkung zu rekurrieren, daß die Evangelisten nicht jedes Wort und jede Silbe erhalten haben und keine vollständige Geschichte nach Art „eines Protokolls" schreiben wollten[2]), so richtig sie auch ist. Auch E. Haupt findet übrigens, daß die Erinnerung an Jesus in dem übrigen Texte genügend verbürgt sei. Paulus kann nach ihm Jesus diese fraglichen Worte nicht irrtümlicherweise in den Mund gelegt haben, und er findet es besser erklärlich, daß Mt und Mk das τοῦτο ποιεῖτε κτλ. weggelassen, als daß Paulus sie willkürlich ergänzt habe. Zwar hätten nach Jülicher auch Mt und Mk an die Stiftung durch Jesus geglaubt; aber ihre mündlichen und schriftlichen Quellen haben nichts davon gewußt. Es sei hier nur auf den Widerspruch hingewiesen, in den Jülicher sich wieder verwickelt: Paulus hat seine Kunde von den palästinensischen Brüdern; er selber berichtet von einer Stiftung; Petrus aber, sein erster Gewährsmann und zugleich die erste Quelle für seinen Reisebegleiter Markus, soll davon nichts wissen.

„But the silence of the only sources that even tradition traces back to participants in the meal is positive proof that Jesus did not command his disciples to celebrate either the paschal supper or a part of is, or a separate meal, in commemoration of him." Aus dem gleichen Grunde urteilt auch Réville, „Il n'y a pas eu institution du repas du Seigneur ou de l'Eucharistie." A. a. O. 26. Vgl. Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1899, 137.

[1]) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1895, 949.

[2]) Vgl. Christliche Welt 1895, 317. 320; R. A. Hoffmann (Abendmahlsgedanken 107) meint, daß diese Erklärung in diesem Falle „nicht recht verfange". Etwas Stichhaltiges kann er aber dagegen nicht einwenden. Auch Clemen bemerkt daher Eichhorn gegenüber, gerade dann, wenn man, wie er, Wert darauf lege, daß die Evangelisten die Einsetzung des Abendmahles erzählen wollen, müsse man zugeben, daß die ausdrückliche Erwähnung des entsprechenden Befehles als überflüssig erscheinen konnte. Vgl. Schmiedel, a. a. O. 137; Hiller, Pastoralblätter von Langsdorff 1899, 655; R. A. Hoffmann vermutet ganz mit Recht, daß die Einsetzungsworte nicht alles repräsentieren, was Jesus zur Erklärung der Handlung gesagt habe. A. a. O. 115.

In durchaus zutreffender Weise begründet Fr. Schultzen die Auffassung, daß auch Mt und Mk bezüglich des Stiftungscharakters des Abendmahles dieselbe Ansicht gehabt haben wie Paulus. Letzterer weiß nach ihm nichts von verschiedener Meinung hierüber. „Das Abendmahl ist so allgemein als Stiftung Christi anerkannt, daß er über die Apostel hinweg sich auf den Herrn als seinen Gewährsmann berufen kann. Das war bei gespaltener Tradition unmöglich. So mußte auch Markus um diese Auffassung wissen“ [1]). Jesus selber soll, wie Jülicher betont, deshalb nicht an eine Gedächtnisfeier an ihn gedacht haben, weil derjenige, welcher Mt 26, 29 gesprochen, nicht auf eine so lange Trennung gerechnet habe [2]). Kattenbusch hat demgegenüber mit Recht auf Mt 24, 36 [3]) (Mk 13, 32) hingewiesen, unter gleichzeitiger Berufung auf 2 Petr 3, 8. Jülichers Anschauung erweist sich somit in allen Punkten als unzulänglich. Jesu Handlung ist nach ihm eine parabolische gewesen, und die Jünger „konnten alles verstehen“, was er damit meinte, daß er nämlich auf den Tod hinweisen wollte, und doch zeigen sie, daß sie ihn nicht verstanden haben, indem sie nämlich aus dieser Handlung etwas anderes machten [4]). Es bliebe vom Standpunkt Jülichers bloß übrig, ein bewußtes Abweichen von Jesu Intentionen anzunehmen [5]), und zu dieser Annahme hat niemand ein Recht. R. A. Hoffmann hat den Paulusbericht gegen solche Insinuationen in Schutz genommen. Der Wiederholungsbefehl, betont er, ist für Paulus ebenso wichtig, wie das *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*. Jesus hat damit seinen Jüngern zur Pflicht gemacht, sein letztes Mahl zu wieder-

[1]) Das Abendmahl 45. [2]) A. a. O. 245.

[3]) *Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος*; vgl. 2 Petr 3, 8. . . . *ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία*. Kattenbusch lehnt es auch ab, bei Jesus den Glauben an die Nähe einer Weltkatastrophe anzunehmen, was „junge Theologen“ als Tatsache proklamieren. Wie ein Prophet hat er nicht gerechnet. Auf solche Berechnungen würde er geantwortet haben: Vor den Augen meines Vaters sind tausend Jahre wie ein Tag. Vgl. Das hl. Abendmahl, Christliche Welt 1895, 318 f. Vgl. Clemen, Hefte zur Christlichen Welt 1898, Nr. 37, S. 32.

[4]) R. Schäfer, Das Herrenmahl 262.

[5]) Vgl. ebd. Barbier glaubt dies zwar mit der Bemerkung abweisen zu dürfen, das sei alles in gutem Glauben geschehen; wer einen Betrug statuieren wollte, der habe keinen Sinn für geschichtliche Entwicklung. „Ce serait prouver que l'on ne comprend rien à l'évolution du sens historique.“ Vgl. Essai historique 80. Eine solche Erklärung mag Barbier genügen. Andere werden sie als ungenügend abweisen.

holen, und „zwar genau in dem Sinne, in welchem er sie begangen hatte", und wir haben „durchaus kein Recht", die „Zuverlässigkeit seines Referates anzuzweifeln" [1]). „Es müßten", betont er weiter, „schon sehr schwerwiegende Gründe ins Feld geführt werden, wenn trotz alledem hier ein Mißverständnis seitens des Apostels konstatiert werden sollte" [2]), besonders in Anbetracht der Beziehungen, welche Paulus mit den Uraposteln unterhielt. Jülicher kann dem höchstens entgegenhalten, daß die Jünger eben auf Grund eines innern Bedürfnisses die Handlung Jesu nachahmten, im Bewußtsein, daß er gegen eine solche Feier nichts einzuwenden habe. Aber die Wiederholung einer parabolischen Handlung hat eben keinen Sinn, am wenigsten aber als kultische Feier. Jülicher meint allerdings, daß sie „in Form der Anamnese" [3]) stattfand, ohne daß der Zweck des ersten Abendmahles in der Passahnacht: *Τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλειν* dabei außer acht gelassen wurde. Aber, wie bereits dargetan wurde, fehlen in der Jülicherschen Hypothese alle zu einer Wiederholung der Feier, auch zu einer Anamnese notwendigen Voraussetzungen. Die Situation wird für Jülicher nur noch kritischer; denn, wenn die Jünger in so offenkundiger Weise aus der Todesankündigung eine Anamnese gemacht haben — „und eine andere Form war nicht möglich" [4]) —, wie kamen sie dazu, diese auf ihre ureigensten Vorstellungen aufgebaute Gründung auf Jesus zurückzuführen? Eine solche Annahme schließt Anschuldigungen bedenklichster Natur in sich, gegen welche eigentlich Männer von so fleckenlosem Wandel, einem beispielslosen Opferleben und einer heiligen Sorgfalt in der Bewahrung der Lehre ihres Meisters gesichert sein sollten. Es kann daher nur einen verblüffenden Eindruck machen, wenn Jülicher meint: „Es wäre ein Wunder, wenn nicht sehr früh das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* oder etwas Ähnliches in die Erzählung vom ersten Abendmahl eingestellt worden wäre" [5]). Jülicher hat übrigens selber, wenn auch ungewollt, ein vernichtendes Urteil über seine Aufstellungen gesprochen, wenn er sagt: „Gegen Jesu Willen, ohne seinen Auftrag, konnte diese tägliche Versammlung um seinen Tod, diese sehr bald stereotype Feier . . . gewiß nicht abgehalten werden" [6]). Hat Jülicher dies auch im Sinne einer subjektiven Auffassung der Jünger gemeint, so beweist er damit doch selber, daß eine „Anam-

---

[1]) Die Abendmahlsgedanken 104. [2]) A. a. O. 105.
[3]) A. a. O. 247. [4]) Ebd. [5]) Ebd. [6]) A. a. O. 247.

nese“ einer ganz andern Grundlage bedurfte, als er sie ihr gegeben hatte. Auch Jülicher vermag somit die Wiederholung des letzten Abendmahles durch die Jünger ohne ausdrücklichen Befehl Jesu nicht zu erklären und setzt sich überdies in eklatanten Widerspruch mit dem Wortlaut der Einsetzungsberichte.

3. Die Ablehnung einer Stiftung durch Grafe, J. Hoffmann, W. Brandt usw.

Ähnlich wie Jülicher erklärt auch Grafe die Wiederholung des Abendmahles aus einem „Bedürfnis, sich immer wieder in die unvergänglichen Stunden des Abschiedsmahles mit ihrem Herrn zu vertiefen“ [1]). Es konnte dies ja, so meint er, im Sinne des Meisters liegen, ohne daß er ihnen einen ausdrücklichen Befehl gegeben. Jedenfalls aber war ein solches auf eine Wiederholung abzielende Wort Christi „nicht im Sinne der Stiftung eines Ritus gemeint“ [2]). Warum letzteres nicht der Fall sein darf, hat uns Grafe allerdings nicht verraten. So falsch es ist, hier den Begriff Ritus zu urgieren in dem Sinne, als hätte Jesus alles so festgesetzt, wie es in der Folgezeit sich entwickelte, so wenig geht es auch an, daraus etwas gegen eine Stiftung zu folgern. Oder was bezweckt denn sonst Grafes Bemerkung? — Von einem solchen Bedürfnis sodann, wie es Jülicher und Grafe hier annehmen, ist in den Texten nichts angedeutet, und zudem schließt es, speziell im Sinne Grafes, noch lange nicht die Wiederholung der Abendmahlshandlung in sich, sondern höchstens eine Anführung der Einsetzungsworte. Auch die „wehmütige Abschiedsstimmung“ im Lukas-

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für Theologie u. Kirche 1895, 136. Auch nach Heitmüller fordert Jesus eine Wiederholung nicht; jedoch findet er es verständlich, daß die Jünger nicht darauf verzichten mochten, diese Stunde immer von neuem durchzuleben. A. a. O. 61.

[2]) Vgl. a. a. O. 137. Und doch meint er, die Apostel hätten „in möglichster Treue auch die äußerlichen Vorgänge wiederholt“ (136). Das hindert ihn aber wiederum nicht, zu behaupten, auf die Reihenfolge von Brot und Wein werde man „schwerlich großen Wert gelegt“ haben (137). In ähnlichem Sinne äußert sich O. Holtzmann: „Eine gottesdienstliche Sitte war durchaus nicht gegeben; es handelt sich ... um ein, wenn man so sagen will, häusliches Tun; das gewöhnliche Essen, wie es der Tag mit sich bringt, erhält eine besondere Weihe.“ Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 104. Vgl. Philotesia, P. Kleinert zum 70. Geburtstag gewidmet, Berlin 1907, Art.: „Über Lebensgesetze der Liturgie“ von E. v. der Goltz 184—185.

bericht ist ein viel zu schwacher Grund, als daß aus ihr eine regelmäßige Wiederholung der Handlung Jesu abgeleitet werden könnte, ganz abgesehen von den darauf folgenden niederschmetternden Ereignissen, die einer solchen doch äußerst ungünstig waren[1]). Grafes Voraussetzungen bilden ebensowenig wie diejenigen Jülichers eine annehmbare Unterlage für die tatsächliche und allgemeine Feier des Abendmahles[2]).

An der nämlichen Inkonsequenz wie die bisherigen Lösungsversuche muß auch J. Hoffmanns Auffassung von der allmählichen Ausbildung der Stiftungsidee und der Übertragung derselben auf das Gemeindemahl scheitern. Letzteres war nach ihm vorerst ein eschatologisches Brudermahl, bei dem auf das letzte Mahl Jesu überhaupt nicht reflektiert wurde, geschweige denn, daß man es als Stiftung ansah. Als dann im zweiten Stadium der geschichtlichen Würdigung von Jesu Handlung diese als symbolische Todesankündigung gedeutet wurde, änderte sich das Gemeindemahl dahin, daß man bei ihm stets unwillkürlich an das Abschiedsmahl Jesu dachte. Im dritten Stadium wurde schließlich die Handlung Jesu als Stiftung einer Gedenkfeier an den Sühnetod angesehen und diese Idee auf das Gemeindemahl übertragen[3]). Diese von Hoffmann angenommene Entwicklung stellt sich bei näherem Zu-

---

[1]) Es ist bereits darauf aufmerksam gemacht worden, daß das letzte Abendmahl von Jülicher und Grafe ganz mit Unrecht in einseitiger Weise als wehmütiges Abschiedsmahl hingestellt wird.

[2]) D. Sachsse hat in „Halte was Du hast" (1895, Januarheft) die Leugnung einer Stiftung durch Grafe in Abrede stellen wollen. Demgegenüber hält aber Müller mit Schmiedel und Schäfer daran fest. Vgl. D. Müller, Abendmahl und Bibelkritik, Duisburg 1895. Grafe leugnet allerdings direkt nur die Stiftung eines Ritus — was an sich schon sehr mißverständlich ist —, stellt aber die Einsetzung durch Jesus deutlich genug in Frage, was doch vor allem daraus erhellt, daß er die Wiederholung aus dem „Bedürfnis" der Jünger erklärt. Es ist auffallend, wie Holtzheuer angesichts der Aufstellungen Grafes urteilen kann: „Viel ist das Ganze in keiner Hinsicht, und weniger um seiner selbst willen, sondern eigentlich nur, weil es in Verbindung mit dem bedeutend radikaleren Vortrag von Meinhold symptomatisch (!) auftrat, hat man es in kirchlichen Kreisen so ernst damit genommen." Vgl. Das Abendmahl und die neuere Kritik 68—69.

[3]) J. Hoffmann, Das Abendmahl 123; er folgt hier zum Teil Eichhorns Anschauung von der Entwicklung des Abendmahlsgedankens. Vgl. dessen Aufsatz: Das Abendmahl im Neuen Testament, Hefte zur christlichen Welt 1898, Heft 36.

sehen als willkürliche Konstruktion heraus[1]). Das urchristliche Gemeindemahl hat nach ihm seinen Ursprung in der Tischgenossenschaft der ersten Christen. Aber schon das Zustandekommen dieser letzteren ist doch für Hoffmann auf Grund seiner Voraussetzungen, rein psychologisch gesprochen, unmöglich. Was hat denn die Jünger nach ihrer Zersprengung, welche der Tod Jesu zur Folge hatte, wieder zusammengeführt? Und wie ist die weitere Entwicklung möglich? Hoffmann muß hier wie Jülicher und Spitta zu einem Gewaltmittel seine Zuflucht nehmen. „Nach der furchtbaren Enttäuschung infolge der Katastrophe des Meisters und damit aller ihrer Hoffnungen erlebten die Jünger Erscheinungen des Auferstandenen“ [2]). Letztere sind nach Hoffmann eine Folge des neuen eschatologischen Glaubens und natürlich nur subjektiver Natur. Widerspruchsvollere Behauptungen aufzustellen wird kaum mehr möglich sein. Wie kommen denn die Apostel zu diesen Erscheinungen? War wohl nach der furchtbaren Katastrophe ihres Meisters eine besondere Disposition dazu bei ihnen vorhanden? Doch gewiß niemals weniger als in dieser Situation! Wie konnten die Jünger überhaupt hoffen, daß derjenige, dessen Lebenswerk so furchtbar kläglich gescheitert, und den sie selber im Zustande tiefster Ohnmacht gesehen, noch vom Grabe auferstehen werde. So etwas zu denken, ist vom Hoffmannschen Standpunkt aus unmöglich. Wenn „Erscheinungen“ überhaupt möglich gewesen wären, so könnten es höchstens Schreckbilder, nicht aber zum Glauben führende Visionen gewesen sein. Und woher kommt der neue eschatologische Glaube? Es ist nicht ein Zeichen von großem Scharfsinn auf seiten der modernen Kritik, wenn man immer noch persönliche, auf objektive Tatsachen sich gründende Erlebnisse ernsthafter Männer, die nur zu oft den Aussagen ihres Meisters ungläubigen Widerspruch entgegensetzten, mit der Annahme von Halluzinationen erklären zu können glaubt. Aber es offenbart sich hier bloß in drastischer Selbstironie das Unvermögen, die biblischen Tatsachen auf Grund der gemachten Voraussetzungen zu erklären.

Lebhaftes Befremden muß auch die Annahme Hoffmanns erregen, daß die Apostel im ersten der oben genannten Entwicklungsstadien überhaupt nicht reflektiert hätten auf das letzte Mahl Jesu. Abgesehen davon, daß Hoffmann hier nur Vermutungen

---

[1]) Vgl. oben die Ausführungen zu Eichhorns Anschauungen.

[2]) Das Abendmahl 96. Vgl. hierzu Spittas „visionäre Dispositionen“.

aussprechen kann, so läge es doch ungleich näher, daß die Jünger Jesu, wenn sie überhaupt auf das Abendmahl Bezug nahmen, dies bereits schon in jener Zeit taten, als die Abendmahlshandlung Jesu noch nicht auf den Tod gedeutet wurde, sondern als freudiger Hinweis auf die messianische Vollendung gefaßt wurde[1]). Aber freilich diese selbstverständliche Annahme würde die Hypothese Hoffmanns sofort zerstören, denn unsere Abendmahlsberichte stehen in einem zu eklatanten Widerspruch zu einer solchen Auffassung. In diesem Falle aber haben nicht die Tatsachen den Hypothesen, sondern die Hypothesen den Tatsachen zu weichen. Wie kommt es also, daß man erst im zweiten Stadium der von Hoffmann angenommenen Entwicklung, in welcher Jesu Handlung auf den Tod gedeutet wurde, sich an das Abendmahl erinnerte und zwar „stets unwillkürlich". Hoffmann hat darauf eine überraschende Antwort: „Bisher ist es nicht geschehen, weil man in der Handlung Jesu nichts Besonderes und Bedeutsames sah. Erst wenn diese Handlung als etwas Eigenartiges und Wichtiges erschien, so begann man wirklich darauf zu reflektieren"[2]). Die verschiedenartige Wertung der Abendmahlshandlung Jesu durch Kritiker, welche sonst denselben Standpunkt vertreten, ist höchst interessant. Spitta hat uns, und mit Recht, von der „unvergleichlichen Höhe und Größe des Augenblickes"[3]) gesprochen; Hoffmann aber sieht darin gar nichts „Besonderes oder Bedeutsames". Wenn letzteres aber zutreffend wäre, wie ist es dann erklärlich, daß die Apostel nachträglich sich noch mit der Abendmahlshandlung beschäftigen konnten, als dem Enthusiasmus ihres eschatologischen Glaubens die letzte Nahrung entzogen war. Gerade die Nichterfüllung der eschatologischen Hoffnungen soll nach Hoffmann die Veranlassung zur Deutung der Handlung Jesu auf dessen Tod gewesen sein, wodurch diese dann erst als bedeutsam erschien. Die Apostel faßten jetzt Jesu Tod als „Ausgang und Ziel" seiner Lebensgeschichte. Sie fanden in der Schrift seinen Tod vorausgesagt und zeigten, daß er zu seinem messianischen Werk gehören mußte. Es wurde „ein tiefes Glaubensbekenntnis der Gemeinde, daß der Herr selbst seinen Tod vorausgewußt und angekündigt habe". Der Tod erschien somit „als Gehorsamstat gegen Gott". So entstanden die Leidens-

[1]) In dieser Auffassung folgt Hoffmann wie in manch andern Punkten Spitta.

[2]) Das Abendmahl 111. [3]) A. a. O. 287.

weissagungen als vaticinia ex eventu, die allmählich so deutlich wurden, „daß sie die ganze Leidensgeschichte voraussagten“ [1]).

Auffallend ist vor allem, daß die Jünger erst jetzt auf jene Schriftstellen aufmerksam wurden, in welchen das Schicksal des Messias zum voraus gezeichnet ist, als ob auch Jesus selber in vollständiger Unkenntnis derselben sich befunden hätte und die Jünger nie darauf aufmerksam gemacht hätte. Daß er dies wirklich getan, ist doch unnütz zu bestreiten (vgl. Mt 17, 21; Mk 10, 45 usw.)[2]). Das andere Problem, wie die Jünger nach der schweren Doppelenttäuschung, welche ihnen durch Jesu Tod und die Nichterfüllung ihrer eschatologischen Erwartungen zuteil wurden, dennoch ihre weitern Hoffnungen mit der Person Jesu verknüpfen konnten, überlassen wir Hoffmann selbst zur Lösung. Glaubt er denn wirklich, daß eine Persönlichkeit, an welcher alle auf sie gesetzten Hoffnungen so kläglich zuschanden wurden und über die die Tatsache des schmählichen Verbrechertodes ein so vernichtendes Urteil gesprochen, zur Grundlage für eine welterschütternde religiöse Bewegung mit Erfolg hätte gewählt werden können? [3])

Auch Hoffmann sieht ein, daß sich doch ein zu bedenklicher Widerspruch zwischen der von ihm den Jüngern zugeschriebenen, neuen Deutung der Abendmahlshandlung Jesu und „der geschichtlichen Wahrheit“ ergab, als daß er ruhig hingenommen werden könnte. Allein man suchte ihn, so meint er, „mit der Behauptung zu verdecken, daß die Jünger Jesu die Ankündigung des Todes wohl gehört, aber nicht verstanden hätten“. Die Jünger selber erklärten dieses „seltsame Nichtverstehen“ sich und den andern aus ihren falschen Messiashoffnungen. Daß letztere falsch waren, d. h. nicht mit der ihres Meisters übereinstimmten, und sie deshalb den Tod Jesu nicht richtig verstehen konnten, ist nach Hoffmann nicht geschichtliche Wahrheit, sondern ein Postulat des neuen Glaubens der Jünger und der Urgemeinde. Sie kamen zu dieser Vorstellung nur darum, „weil ihnen eine Unwissenheit Jesu unerträglich war; deshalb trugen sie kein Bedenken, ihren frühern Glauben zu verurteilen“ [4]). Diese äußerst bedenkliche Auskunft Hoffmanns von einem „Verdecken“ unangenehmer Wider-

[1]) Das Abendmahl 112 f. [2]) Vgl. oben § 2 B.

[3]) Die Geschichte des Theodas und des Judas Galiläus hätte Hoffmann ein Fingerzeig sein können, welchen Einfluß das tragische Ende Jesu auf seine Jünger haben mußte. Vgl. die Gamalielrede, Apg 5, 36 ff.

[4]) A. a. O. 113.

sprüche durch die Apostel ist hier glücklicherweise zu entbehren, da die Voraussetzungen hierzu nicht zutreffen. Die Hypothese von einem eschatologischen Brudermahl hat sich als falsch erwiesen[1]). Jesus hat des öftern und speziell beim letzten Abendmahl auf seinen Tod hingewiesen[2]). Der häßliche Versuch Hoffmanns, die Apostel eines törichten Betruges zu bezichtigen, der ja durch die Tatsachen leicht in seiner ganzen Plumpheit und Lächerlichkeit klargestellt werden konnte, richtet sich selber. Auch waren die Apostel gewiß nicht die Männer, die ihren frühern Glauben ohne Bedenken desavouiert hätten. Ein so bedenklicher Mangel an Urteil und Charakter sollte billigerweise Helden des religiösen Lebens, die der Weltgeschichte ein Gepräge unvergleichlicher Größe aufdrückt haben, nicht zugemutet werden. Übrigens hat sich der Glaube der Urgemeinde nicht in so nutzlosen Verdeckungsversuchen und Postulaten geäußert, auch nicht darin, daß man fortwährend eigene Gedanken zu Auffassungen Jesu stempelte. Man hat mit der denkbar größten Sorgfalt (Lk 2, 19) das Erlebte in der Erinnerung behalten und nach den Tatsachen geforscht (Lk 1, 1 ff.), nicht aber solche konstruiert. Zudem forderte die ganze von Hoffmann angenommene Entwicklung eine lange Periode reflektierender Geistesarbeit, die innerhalb weniger als zwei Jahrzehnten unmöglich sich vollziehen kann. Denn es darf nicht außer acht gelassen werden, daß Paulus bezüglich der Stiftungsfrage keinen Zweifel kennt. Die Entwicklung mußte also um das Jahr 56 oder 57 schon längst abgeschlossen sein. Wieviel da noch übrig bleibt für die fragliche Entwicklung, kann jeder selber ungefähr berechnen.

Auch nach W. Brandt kann Jesus einen religiösen Brauch nicht gestiftet haben; denn dies würde voraussetzen, daß er seinen Tod ganz bestimmt erwartete und ihn schon für notwendig, d. h. für ein in der göttlichen Heilsordnung vorhergesehenes Ereignis erkannt haben wollte. Das „ist gewiß nicht geschichtlich“[3]). Einer solchen Auffassung gegenüber hat Grafe auf den Wankelmut des Volkes, auf die Prophetenmorde und auf den durch die Volksführer geschürten Haß und endlich auf die Enttäuschungen, die Jesus nach dem Einzug in Jerusalem erlebt hat, verwiesen.

[1]) Vgl. oben § 3 und 4. [2]) Vgl. § 2.

[3]) „Die bei Markus fehlenden Worte ‚dies tut zu meinem Gedächtnis‘ braucht Jesus gar nicht gesprochen zu haben, um dies zu veranlassen.“ A. a. O. 295.

Brandt erklärt sich dann die Wiederholung der Feier etwa so: Jesus hat die gemeinsamen Mahlzeiten zum Symbol der Gemeinschaft gemacht, entsprechend 1 Kor 10, 16. 17: Die miteinander von einem Brote essen, bilden eine Familie. Als dann nach Jesu Tod der Glaube an ihn neu auflebte (was auf Grund seiner Voraussetzung natürlich unmöglich ist!), haben die Jünger dieses Symbol der Gemeinschaft besonders gepflegt, auch wenn ein Befehl hierzu nicht vorlag[1]). Zu einer Gedächtnisfeier des Todes Jesu aber hat erst Paulus das Herrenmahl gemacht. Er ist hier „nicht der allgemeinen Überlieferung, sondern dem Zuge seines Geistes gefolgt“[2]).

Brandt selbst muß zugestehen, daß uns dies „willkürlich“ erscheinen müsse, sucht uns aber in keineswegs annehmbarer Weise glauben zu machen, Paulus selber habe hierin keine Willkürlichkeit erblickt. „Überzeugt, daß Christus in ihm lebe, gibt er sich seinem Genius hin: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit . . . Demnach mußte er glauben, daß die Auffassung der Einsetzungsworte und der ganzen Feier, die seiner Einsicht in das Heilsmysterium entsprach, sich mit der echten, von Jesus selbst gegebenen decke“[3]). Diese Erklärung geht über den Wert einer bloßen Behauptung nicht hinaus. Wie kommt denn Paulus, wenn diese Auffassung richtig ist, dazu, sein Evangelium den übrigen Aposteln in Jerusalem zur Prüfung seiner Rechtgläubigkeit vorzulegen (Gal 2, 2)? Die Ansicht W. Brandts ist durch die in den Texten dargestellten Tatsachen widerlegt. Darum hat Brandt konsequent gehandelt, wenn er alle vier Evangelien als ungeschichtlich erklärte. In diesem Falle ist aber, wie R. Schäfer richtig bemerkt, „jede andere Anschauung . . . ebenso berechtigt wie die Brandts . . .“ „Es ist eben der Willkür Tür und Tor geöffnet und die Grenzen historischer Untersuchung und eigener Phantasie werden flüssige, die letztere wird der maßgebende Faktor in der Beurteilung, und nachdem man das erkannt hat, hört jede ernste Auseinandersetzung auf“[4]).

P. W. Schmiedel steht der Annahme einer Stiftung durch Jesus skeptisch gegenüber. Ob er die Stellungnahme der neuern protestantischen Exegeten zu diesem Problem ganz richtig beurteilt hat, wenn er schreibt: „Über die Leugnung seines (des Wiederholungsbefehls) historischen Charakters scheint man seit dem Bonner

[1]) Vgl. ebd. [2]) Vgl. ebd. [3]) A. a. O. 296.
[4]) Das Herrenmahl 278.

Ferienkurs doch etwas ruhiger denken gelernt zu haben“ [1]), wollen wir hier im Hinblick auf die bisherigen Darlegungen dahingestellt sein lassen. Jedenfalls wirft dieses Urteil interessante Schlaglichter auf die Entwicklung, welche der Abendmahlsgedanke in dieser Richtung bloß in den zwei letzten Jahrzehnten durchgemacht hat. Durchaus unrichtig ist es jedoch, wenn Schmiedel meint, daß es nur der Respekt vor den Tatsachen der Überlieferung bei Mk und Mt ist, der zur Leugnung einer Stiftung geführt hat[2]). B. Weiß, auf den er sich hierbei u. a. beruft, hat ja einen Wiederholungsbefehl, den er bei Mt und Mk nicht findet, dennoch angenommen. Schmiedel findet es deshalb begreiflich, daß Jesus die Wiederholung nicht geboten habe, weil er ja den Jüngern bloß die richtige Bedeutung seines Todes geben wollte und der von ihm vollzogene Akt seiner Natur nach nicht wiederholbar war[3]). Im letzteren Punkte hat er entschieden recht, jedoch ist die Voraussetzung, wie wir oben gesehen, nicht zutreffend. Jesu Handlung war nicht eine bloße Todesankündigung. Ebensowenig annehmbar ist die Hypothese Schmiedels. mit welcher er die tatsächliche Wiederholung des letzten Abendmahles zu erklären sucht. Ein Versammlungsleiter hätte einmal hinzugefügt: „Dies tun wir zum Gedächtnis des Herrn“, oder „dies tut zum Gedächtnis des Herrn“; einem andern wären dann, weil alles Vorhergehende Worte Jesu waren, „unvermerkt“ die Worte über die Lippen gekommen: „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ [4]). Kein ernsthafter Forscher wird diesen Erklärungsversuch anzunehmen gewillt sein. Die willkürliche Konstruktion tritt zu offen zutage. Die Umbildung der zwei ersten von Schmiedel angenommenen Formen in die dritte ist keineswegs erklärt dadurch, daß „alles Vorhergehende Worte Jesu waren“. Wie denkt sich übrigens Schmiedel den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Versammlungsleitern? Bestand dieser aus einer schriftlichen Aufzeichnung der Abendmahlsworte? [5]) Dann war aber

[1]) Protestantische Monatshefte 1899, 135—136.

[2]) A. a. O. 136. Die Tatsache, daß schon Baur, Paulus usw. den Stiftungscharakter geleugnet haben, kann hier kaum mehr in Betracht fallen, da die theologischen Voraussetzungen für ihre Leugnung doch schon längst aufgegeben sind.

[3]) Schmiedel, in: Holtzmanns Kommentar zum Neuen Testament, 1 Korintherbrief 134. [4]) A. a. O. 136.

[5]) Etwas anderes ist ausgeschlossen, weil der Umstand, daß ein Vorsteher „einmal hinzugefügt“ hat: Dies tun wir usw. doch kaum der Anlaß sein kann, daß ein anderer diese Form sogleich umgewandelt in: „Dies tut“ usw.

eine Mißdeutung gerade ausgeschlossen. Es ist immer etwas Bedenkliches, zur Hebung derartiger Schwierigkeiten den Zufall anzurufen, wie Schmiedel dies mit dem „unvermerkt“ tut. Übrigens setzt seine Hypothese klar voraus, daß der Stiftungscharakter als Tatsache gefaßt wurde. Solche weitgreifende Neuerungen werden nicht absichtslos eingeführt, am wenigsten in einem Augenblick, wo das Innere mit dem Gegebenen vollauf beschäftigt ist. Sie sind vielmehr das Resultat wohl überlegenden Denkens[1]).

Schmiedel hat ebensowenig wie die übrigen Gegner des Stiftungscharakters die herkömmliche Auffassung vom Ursprung des Abendmahles zu erschüttern vermocht. Auch er kann das Aufkommen dieser Feier ohne ausdrücklichen Befehl nicht irgendwie begreiflich machen. An diesem Punkte mußten alle Erklärungsversuche notwendig scheitern. Ein inneres Bedürfnis (Jülicher, Grafe) vermag die Wiederholung der Abendmahlsfeier ebensowenig zu erklären wie die Annahme einer Übertragung der Passahmahlidee auf die gemeinsamen Mahlzeiten der ersten Christen (Spitta) oder einer allmählich sich entwickelnden Auffassung vom letzten Mahl Jesu auf die Brudermahle der Urzeit (Hoffmann). Eine willkürliche Eintragung des Stiftungsgedankens durch Paulus (W. Brandt) ist ausgeschlossen durch die Allgemeinheit seiner Anerkennung und die Kontrolle der übrigen Apostel. Die Unmöglichkeit, die tatsächliche Wiederholung ohne Annahme einer Stiftung durch Jesus zu erklären, hat Baldensperger daher mit Recht „die schwächste Seite der kritischen Konstruktion“[2]) genannt. Gerade sie ist das beste Argument für die Zuverlässigkeit des paulinisch-lukanischen Berichtes. Darum urteilt auch Weizsäcker, den Jülicher den „größten Meister der neutestamentlichen Forschung“[3]) nennt: „Das

---

[1]) Schmiedel verweist auf die Apostolischen Konstitutionen VIII. 12, 16; vgl. VII. 25, 1: „So oft ihr . . . esset und trinket, verkündigt ihr meinen Tod bis ich komme.“ Hieraus kann sich deshalb nichts für Schmiedels Hypothese ergeben, weil die angeführten Stellen leicht verständlich sind als Nachbildung der Evangelien.

[2]) Theologische Rundschau, 2. Jahrg. 1899, 64 (Rezension zu R. Schäfers Buch: „Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung“). Sowenig begründet die Leugnung einer Stiftung an sich auch ist, wird doch die Zukunft lehren, ob Bachmann recht hat, wenn er sie nur als „eine vorübergehende Phase innerhalb des Ganges der theologischen Diskussionen“ bezeichnet. Vgl. Theologisches Literaturblatt von Lutthard 1896, Nr. 43, S. 513 (Rezension zu R. A. Hoffmanns Abendmahlsgedanken).

[3]) A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 242.

Abendmahl beruht auf einer Anordnung Jesus selbst, an seinem letzten Lebensabend, am Schlusse eines gemeinsamen Mahles, nach Paulus 1 Kor 11, 23 ebensogut wie nach den synoptischen Evangelien. Jede Annahme eines Aufkommens derselben erst in der Gemeinde durch Erinnerung an die Tischgesellschaft mit ihm und das Bedürfnis der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen. Vielmehr muß die Feier von Anfang an eine allgemein verbreitete gewesen sein" [1]). Zu demselben Resultate ist übrigens auch Harnack gelangt[2]). Diese Tatsache, „daß selbst so unbefangene Forscher wie Harnack und Weizsäcker" eine Stiftung annehmen, scheint doch auch auf Jülicher einigen Eindruck gemacht zu haben[3]).

R. A. Hoffmann tritt auch der Behauptung entgegen, daß die Demut dem Heiland hätte verbieten müssen, eine Stiftung zu hinterlassen. „Nicht aus Stolz und Eitelkeit, um dessen ganz sicher zu sein, daß er als Individuum in den Gedanken seiner Zuhörer fortlebte, hat er es (das Abendmahl) gestiftet, sondern vielmehr um seiner Jünger willen, damit diese einen Ersatz hätten für die fehlende, unmittelbare Gemeinschaft" [4]). Und Clemen weist dem erwähnten Einwand gegenüber u. a. auch auf das Messiasbewußtsein Jesu hin, das eine Stiftung vor allem sehr gut erkläre[5]).

So steht die Stiftung des Abendmahles als unbestreitbare Tatsache vor uns. Mit Recht hat man vor allem auch auf die allgemeine Verbreitung dieser Feier hingewiesen. „Ich halte", sagt Kattenbusch bezüglich dieses Punktes, „die, soweit man sehen

---

[1]) Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 574.

[2]) „Diese Feier beruht auf einer Anordnung Jesu selbst." Vgl. Texte und Untersuchungen VII 139. Auch nach Holtzmann (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904, 103) hat Jesu „ein bleibendes Merkmal der Zusammengehörigkeit" gestiftet. H. Holtzmann meint, die Einsetzungsworte seien „vielleicht nicht gesprochen worden"; aber um so gewisser sprechen sie selbst aus, was im Moment lag und sich mit unbezwinglicher Folgerichtigkeit geltend machte". Neutestamentliche Theologie I 304. Vgl. Schnedermann, in: Strack-Zöcklers Kommentar zum 1. Kor² (1894) 235.

[3]) A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 236.

[4]) Die Abendmahlsgedanken 115.

[5]) Hefte zur christlichen Welt, Nr. 37, 32. Auch die Erwartung „einer baldigen Wiederkunft" Mt 26, 29 (vgl. oben Jülicher) wäre für ihn kein Grund gegen eine Stiftung, und er weist auf die Schwäche der Jünger hin, die Jesus nur allzu schnell vergessen konnten. Vgl. ebd. Vgl. auch Kattenbusch, Christliche Welt 1895, 318. Auch Barbier läßt den Einwand nicht gelten: Le Christ a eu le sentiment de sa supériorité tout en restant humble. Essai historique 153.

kann, von Anfang an befolgte Sitte doch für eine zu klare Empfehlung der herkömmlichen Vorstellung über den Ursprung der steten Wiederholung von Jesu Handlung in der Kirche, als daß ich den Spuren, die etwa auf Jülichers Ideen hinleiten, folgen könnte“ [1]). Daß die Annahme einer Stiftung vom Standpunkt der katholischen Abendmahlsauffassung aus, speziell im Hinblick auf Jo 6 vollends sichergestellt ist, braucht hier nicht mehr weiter ausgeführt zu werden. Erst wenn wir von hier ausgehen, erhält Kattenbuschs Urteil seine vollste und unantastbare Berechtigung: „Es gehört zum Sichersten des Sichern, daß Jesus etwas Bleibendes für die Jünger geschaffen hat“ [2]). Freilich, vom Standpunkte der parabolisch-symbolischen Deutung der Abendmahlshandlung aus ist die Stiftungsfrage ohne jede Bedeutung. Darum konnte auch Schmiedel die Frage aufwerfen, ob denn wirktich „etwas religiös Wertvolles verloren geht, wenn man die Stiftung des Abendmahles durch Jesus preisgeben muß“ [3]). Aber er täuscht sich, wenn er die negative Antwort hierauf mit der Behauptung glaubt rechtfertigen zu können: „Als man im Mittelalter sieben und mehr Sakramente zählte, dachte daran (an die Einsetzung des Sakramentes durch Jesus) gewiß niemand“ [4]). Schmiedel sollte in der Theologie hinreichend bewandert sein, um zu wissen, daß katholischerseits dieser Glaube immer vorhanden war. Auch die höchst merkwürdige Versicherung, daß „die Reformatoren, wenn sie bereits unsere historische Einsicht von Taufe und Abendmahl durch Jesus besessen hätten, diese gar nicht für ein notwendiges Merkmal eines Sakramentes erklärt haben würden“, verfehlt hier ganz ihren Zweck [5]). Es ist an sich durchaus klar, daß die Reformatoren, wenn sie den nämlichen theologischen Standpunkt vertreten hätten,

---

[1]) F. Kattenbusch, Göttinger gelehrte Anzeigen 1894, 338—339. Vgl. hierzu auch den Artikel in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung 1895, 974 ff., der von einer „allgemeinen, einer geradezu ausnahmslosen, ohne irgendwelches Schwanken von Anfang an festgehaltenen Sitte der Abendmahlsfeier“ spricht. Eine Stiftung steht auch nach R. Seyerlein (Zeitschrift für praktische Theologie 1889, 143) „mit zweifelloser Sicherheit“ fest.

[2]) Christliche Welt 1895, 318. Vgl. Frankland, The early Eucharist 30.

[3]) Protestantische Monatshefte 1899, 137. Vgl. Bruce, Revue de l'histoire des Religions XXXV (1897) 2.

[4]) Schmiedel bringt hierfür keinen einzigen Beweis. Vgl. ebd.

[5]) Sogar Baumgarten gesteht zu, daß man von einem Sakramente nur reden könne, wenn eine Stiftung durch Jesus vorliege. Die Abendmahlsnot 9, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher von Schiele IV.

wie viele moderne protestantische Exegeten, eben auch die Einsetzung durch Jesus bestritten hätten. Aber dies ist doch bedeutungslos für unsere Frage, ob die Einsetzung durch Jesus überhaupt etwas religiös Wertvolles sei, ganz abgesehen davon, daß die historische Einsicht keineswegs etwas Einwandfreies und Bestimmtes zutage gefördert hat[1]).

Wenn Schmiedel weiter meint: „Wer glaubt heute im Ernste, daß wir Taufe und Abendmahl abschaffen müssen, sobald diese Einsicht durchdringt, daß Jesus nichts gestiftet, oder daß beide weniger Segen stiften würden“ [2]), so ist eine solche Frage durchaus verständlich, wenn man an die Person und das Werk Jesu rein menschliche Maßstäbe anlegt. Von einer Notwendigkeit der Abschaffung braucht man gewiß nicht gerade zu sprechen, aber ebenso sicher ist es, daß die Beibehaltung der genannten Sakramente dann ganz dem subjektiven Belieben anheimgestellt ist. Schmiedels zuletzt erwähnte Aufstellungen eröffnen deshalb eine klare Perspektive für die weitere Entwicklung des Protestantismus und deren notwendigen Abschluß[3]). Darüber kann also kein Zweifel

[1]) Auch Jülicher (Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 245) ist hier ganz konsequenterweise zur Ansicht Schmiedels gekommen. Er vermag nicht einzusehen, wie in der Annahme einer bloßen parabolischen Handlung (mit Ausschluß einer Stiftung) eine „Entwertung“ jener Szene gefunden werden könnte. Und auch nach Spitta (Die urchristlichen Traditionen 230) „dürfte es schwer sein, zu erweisen, weshalb die Einsetzung des Abendmahles für jene Zeit . . . wichtiger gewesen wäre als andere Ereignisse. Letztere Behauptung ist schon durch die Tatsache widerlegt, daß die urchristliche Gemeinde sich an diesem Gedanken so sehr interessierte, daß er bereits zwei Jahrzehnte nach Christus als wesentlicher Bestandteil der Abendmahlsauffassung betrachtet wurde, wie aus 1 Kor 11, 23 ff. erhellt.

[2]) A. a. O. 138. Das Abendmahlsproblem vom praktischen Standpunkt aus haben neuestens noch behandelt C. Jatho, „Welche Bedeutung hat für uns das Abendmahl?“ Praktische Fragen des modernen Christentums, herausgegeben von Geffken, 1907. H. Bassermann, Über die Reform des Abendmahles. Briefe an einen Laien 1904. Vgl. A. Resch, Das lutherische Abendmahl 1908.

[3]) Fällt der Glaube an die Einsetzung dahin, so bedeutet dies den ersten Schritt zur Aufhebung, z. B. der Taufverpflichtung; die gänzliche Beseitigung dieser Institution ist dann nur noch eine Frage der Zeit. Für einen solchen Ausgang der Entwicklung sind übrigens auch in der Gegenwart schon mehr als nur Ansätze vorhanden. Die Taufe wird ja bei der Leugnung der Einsetzung zur leeren Zeremonie, ohne irgendwelche Bedeutung für den Empfänger, während das Abendmahl immerhin noch der Erbauung dienen könnte, etwa dazu, „die Illusion des Abendmahles hervorzurufen“, wie Baumgarten (Die Abendmahlsnot 24) meint.

bestehen, daß das hl. Abendmahl seinen eigentlichsten und tiefsten Gehalt mit der Leugnung seiner Einsetzung durch Christus verliert. Diese Konsequenz ist nur dann abzuweisen, wenn man Christi Persönlichkeit ihres göttlichen Charakters entkleidet. Da und dort hat man freilich die Gefahr erkannt, die in der Leugnung einer Stiftung liegt. „Das Sanktissimum der lutherischen Kirche ist vernichtet, wenn die moderne Theologie recht hat", so äußert sich Hiller[1]), und ebenso meint Wohlenberg vom Standpunkt der praktischen Seelsorge aus: „Wir Prediger ständen als sehr bemitleidenswerte Leute da, wenn jene Theologen im Rechte wären"[2]). Indessen wäre es ein müßiges Unterfangen, sich in derartigen elegisch gestimmten Versicherungen zu ergehen, wenn nicht die Tatsache der Stiftung wie ein rocher de bronze aus dem wogenden Kampfe theologischer Tagesmeinungen emporragte, an dem jeder Widerspruch zerschellen muß. Baumgarten hat uns in seiner Schrift: „Die Abendmahlsnot"[3]) die praktischen Konsequenzen der protestantischen Abendmahlsauffassung vorgeführt. Im Jahre 1700 betrug in Sachsen die Zahl der Kommunikanten etwa 250—275 % (da viele mehrmals des Jahres zum Abendmahl gingen). Im Jahre 1900 war diese Zahl bis auf 43 % zurückgegangen, in der Schleswig-Holsteinschen Kirche bis zum Jahre 1908 sogar bis auf 20 %. Nach Abrechnung der Konfirmanden bleiben nach ihm noch etwa 16 %. „Mit unerbittlicher Deutlichkeit", sagt angesichts dieser Tatsachen der Verfasser eines Synodalberichtes, „bezeugen die Zahlen die bisher unaufhaltsam fortschreitende Zerbröckelung der Abendmahlsgemeinde unseres Landes. Würde die Entwicklung so wie in den letzten sechs Jahren weitergehen[4]), so würden in längstens 30 Jahren unsere Altäre vollständig verödet sein"[5]). Aus der Tatsache, daß viele Frauen mehrmals zum Abendmahl gehen und bei Konfirmanden oft nur der Zwang ausschlaggebend

---

[1]) G. Hiller, Die lutherische Abendmahlslehre und ihre modernen Gegner. Pastoralblätter von W. Langsdorff 1899, 609.

[2]) Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik, in: Neue Kirchliche Zeitschrift XVII. Jahrgang (1906) 251.

[3]) Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV. Bd., von F. M. Schiele. Vgl. hierzu Schieles Handwörterbuch, Die Religion in Geschichte u. Gegenwart I 84, Art. Abendmahl von Niebergall; P. Drews, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1899. Baumgarten stützt sich auf die Angaben der hier genannten Autoren.

[4]) 1903—1908 betrug die Abnahme 4,02 %.

[5]) Baumgarten, Abendmahlsnot 4.

sei, schließt Baumgarten, nur noch für einen ganz kleinen Rest sei der Abendmahlsbesuch ein wirkliches Bedürfnis und ein integrierender Bestandteil ihres religiös-kirchlichen Lebens[1]). Diese Entwicklung ist etwas durchaus Natürliches. Sobald man im Abendmahl nur mehr ein Symbol erblickt und es als „Sakrament des Wortes“[2]) mit der Verkündigung des Evangeliums auf eine Stufe stellt, verliert es auch immer mehr und mehr „seinen spezifischen, von allem übrigen sich abhebenden Inhalt“[3]). Die höchst eigentümliche, von Baumgarten dem Abendmahl zugedachte Aufgabe, „die Illusion des ersten Abendmahles hervorzurufen“[4]), wird doch kaum eine Garantie für seine Fortdauer bieten können, und alle Bemühungen auf anderem Wege, durch mehr oder weniger sinnreiche, symbolische Auslegungen ihm von neuem Wert und Bedeutung zu verleihen und ihm über „die geradezu phänomenale Wirkungs- und Stillosigkeit“[5]), mit der es nach Baumgarten in seiner Kirche gefeiert wird, hinwegzuhelfen, werden umsonst sein. Denn viele fühlen sich angesichts der „Resultate“ der kritischen Forschung „den Boden unter den Füßen weggezogen“[6]); ein „gesteigertes Gefühl der Unsicherheit“[7]) hat Platz gegriffen. Das alles aber ist bloß eine naturnotwendige Folgerung aus den Grundbegriffen des Protestantismus, und es ist daher nur das eine auffällig, daß man sich über diese Entwicklung der Dinge noch wundern kann; ist es doch „eine deutliche und leidige Erfahrung des Protestantismus, daß er beständig an seinem Lehrgehalt auflösende Kritik übt“[8]). Die Zersetzung des Abendmahlsglaubens bildet nur eine Episode aus der Auflösung des kirchlichen Protestantismus überhaupt[9]). Meyer wird nicht unrecht haben, wenn

---

[1]) A. a. O. 4. [2]) Vgl. J. Hoffmann, Das Abendmahl 265.

[3]) Baumgarten, a. a. O. 18. Auch nach Dibelius wird im Abendmahl nichts Neues gegeben, als was in der Taufe schon geschieht und durch das innige Verhältnis und die fortwährende Verbindung mit Christus. Das Abendmahl 115.

[4]) A. a. O. 23. [5]) A. a. O. 24.

[6]) A. a. O. 9. [7]) A. a. O. 6.

[8]) A. Meyer, Die Zukunftsaussichten des Protestantismus. Rektoratsrede. (Erschienen in Wissen und Leben, Zürich 1911, 18. u. 19. Heft); vgl. hierzu 18. Heft 403.

[9]) Der Rat J. Hoffmanns (Das Abendmahl 267), die Geistlichen mögen hinsichtlich der kritischen Resultate in der Abendmahlsforschung bei ihren Unterweisungen über diesen Punkt auf die „Unmündigen“ ihrer Gemeindeglieder (d. h. die Anhänger des alten Glaubens) „schonende Rücksicht nehmen“,

er meint, „daß die Zukunft des Protestantismus nicht mehr auf der protestantischen Kirche beruht“ [1]). Ob sich dieser aber als „freie Geistesmacht“ [2]) im Leben der Völker als religiös wertvoller Faktor zu behaupten vermag, wird die Zukunft lehren.

---

sollen aber ebenso das Bedürfnis „der Mündigen zu würdigen wissen“ (womit er die religiös Freisinnigen meint), setzt ein doppeltes Evangelium der „Intellektuellen“ und der „Ungebildeten“ voraus.

[1]) A. a. O., Heft 19, 513. [2]) Vgl. ebd.

Namenregister.

Aberle 67.
Andersen 10. 19. 24. 36. 49. 58. 79. 90. 92 ff. 102. 116. 126. 156.

Babut 35.
Bachmann 14. 20. 25. 87. 181.
Baldensperger 34 f. 44. 113. 181.
Barbier 44. 60. 171. 182.
Bardenhewer 29. 62. 64. 72. 96. 98.
Barth 34. 37. 42 ff. 51.
Bassermann 184.
Batiffol 89. 91. 95. 97. 100.
Bauer 2. 23.
Baumgarten 8. 9. 108. 183 ff.
Baumgartner 92—98.
Baur 38. 180.
Bebber 63. 73.
Beer 65 f. 107. 164.
Behm 50.
Belser 61 ff. 69. 70 ff. 83. 167. 169.
Benseler 40. 80.
Berning 10. 21. 27. 30 f. 61. 65. 83 ff. 96.
Beyschlag 34. 41. 51. 142.
Bickel 97.
Blaß 27. 31. 46. 63.
Bock 97.
Bousset 19 f. 25. 30.
Brandt, A. 51.
Brandt, W. 2. 4. 7. 13 f. 17. 33. 44. 50. 67. 69 f. 73—83. 86. 101. 107. 109. 130. 155. 173. 178 f. 181.
Bratke 39. 127. 129. 154 f.
Bruce 51. 183.
Bruins 14.
Buchberger 10. 63. 133.
Buttmann 19. 46.

Calixt 48.
Cheetam 22.
Cheyne 83.
Chwolson 7. 58 ff. 64 f. 67 ff. 71.
Clemen 5. 16. 33. 66 ff. 74 f. 109. 111 ff. 137 ff. 140. 170 f. 182.
Cornely 21. 83.
Cremer 41. 106. 132. 143.

Dalmann 106.
Deißmann 49.
Dibelius 6. 18. 27. 34 f. 37 50. 98. 109. 146 f. 151. 186.
Dobschütz 110.
Döllinger 111.
Dorsch 45. 49.
Drews 87. 94. 185.
Duchesne 97.
Durand 149.

Eichhorn 2. 4. 7. 13. 35. 44. 49 ff. 77. 84. 101. 109 ff. 116. 170. 174.
Ermoni, v. 98.

Feine 42.
Fouard 84.
Frank 43.
Frankland 9. 13 f. 22 ff. 31. 49. 98. 183.
Funk 77. 88. 91. 96. 98 ff.

Gardner 12 ff. 19. 22. 145.

Gesenius 42.
Goldschmidt 67. 71.
Goltz, v. d. 94.
Gore 49.
Götz 5. 7 f. 11. 21. 25. 36. 45. 47 ff. 50 f. 67 f. 70. 79. 83. 86. 101. 141 ff. 150. 154.
Grafe 8. 10. 27. 33. 51. 59. 77. 103. 107. 120. 122. 136. 155. 173. 178. 181.
Graß 27.
Griesbach 23.
Grimm 42. 53. 56. 75. 96. 98. 106.
Grünhut 58.
Gunkel 38.

Harnack 1. 2. 4. 7. 18. 38. 49. 71 ff. 81. 86 f. 94 f. 117. 118 ff. 133. 141. 156. 182.
Haupt 12 f. 20. 27 ff. 34. 44. 52. 58. 62. 65 f. 83. 96. 98. 104. 119 f. 121 ff. 131 f. 136. 142. 153. 160. 167. 170.
Hauck 89. 91.
Hehn 9. 21. 30. 47. 89. 91 f. 97 f. 155.
Heinrici 21. 78. 130. 142. 161.
Heitmüller 4. 13. 18. 33. 34. 37 f. 51. 68. 87. 101. 106. 108 f. 148. 153. 167. 169. 173.
Hengstenberg 67.
Hermann 50. 127. 129.
Hilgenfeld 23. 60. 71.
Hiller 8. 9. 84. 170. 185.
Hoffmann, J. 2. 4. 7. 13. 15. 21. 23. 31. 33. 35. 39. 50. 61. 94. 103 f. 107. 110. 115 ff. 130 f. 133. 135 ff. 173 ff. 181. 186.
Hoffmann, R. A. 4. 13. 19 f. 21 f. 25. 31. 51. 84 ff. 104. 114. 124 ff. 136. 145. 162. 165. 170 f. 182.
Hollmann 25. 30. 35. 39 ff. 44. 50 f. 113. 129. 132. 135. 150.
Holsten 23. 44. 162.
Holtzheuer 8. 9. 31. 95. 125. 128. 174.
Holtzmann, H. 34 f. 41. 43 f. 49. 52. 60. 80. 108. 110. 129. 132. 135. 153. 182.
Holtzmann, O. 16 f. 40. 46. 51. 53 f. 57 f. 71. 103. 114. 135. 148. 167 f. 173.

Jacquier 98.
Jatho 184.
Joachim 13. 19. 23. 50. 129. 169.
Joël 70.
Josephson 1. 8. 155.
Jülicher 2. 5. 7. 14. 22 f. 26. 31. 50. 76. 79 f. 87 ff. 101. 117 ff. 129 ff. 140 f. 155. 162. 164 ff. 172 f. 181 f. 184.

Kähler 43. 51. 130.
Kahnis 4. 50. 127.
Kattenbusch 16. 49. 83. 146. 170 f. 182 f.
Kautzsch 96.
Keating 98.
Keim 5.
Knabenbauer 61. 80.
Knöpfler 99.
Koch, H. 97.
Koch, W. 10. 63.
Kraus 93.

Ladeuze 89. 91. 98.
Lechler 140. 152.
Leclerq 97.
Levi 106.
Lichtenstein 22. 84.
Lightfoot 63.
Lobstein 14. 22. 75. 98. 139. 155.
Lochmann 138.
Lohmeyer 44. 40.
Loof 26. 49. 92.
Lukas 23. 27. 32.
Luthard 61.
Luther 6.

Meili 14.
Meinhold 174.
Mensinga 14. 17. 36. 132.
Merx 31 f.
Meyer 108. 186.
Millard 121.
Monod 48.
Müller 174.

Nestle 32.
Niebergall 185.
Nösgen 16. 66 f. 71.

Orelli, v. 84.

Passow 56. 98. 106. 143.
Patry 49. 84. 129 f. 146.
Pell 47.
Perthes 84. 155 f.
Pesch 45.
Pfleiderer 92. 115.
Pohle 45 f.
Pölzl 45. 60. 62 f. 67. 69.
Preuschen 58.

Rauschen 45 f. 48. 95. 97. 155.
Renan 2.
Renz 45. 48.
Resch 141. 184.
Réville 6. 13. 19. 25. 38. 50. 75. 86. 130. **147** f. 170.
Robinson 72. 99. 109.
Rohr 167.
Roth 61.
Rückert 5. 49. 74. 84. 150.

Sabatier 94 f.
Sachsse 174.
Schäfer 1. 8. 14. 17. 19. 21. 24 f. 27. 31. 54. 59 f. 60. 62. 64. 66. 69 ff. 73. 84. 103 f. 115. 118 f. 122. 124. 132. 153. 159. 171. 174. 179.
Schanz 65. 67.
Scheel 23.
Scheiwiler 10. 95. 98.
Schenkel 68.
Schirlitz 98.
Schermann 98. 133.
Schleiermacher 7.
Schmidt 6. 13. 65. 70. 83. 131. **145** f. 169.
Schmiedel 5. 9. 13. 23. 31. 42. 44. 51. 64. 68 f. 73. 78 f. 82 f. 101. 109. 112 ff. 130. **137** f. 140. 149. 156. 161. 170. 174. 179 ff.
Schmitz 39. 42. 51.
Schnedermann 22 f. 182.
Schneid 66.
Schubert 72.
Schüch 133.
Schultz 1. 131.
Schultzen 5. 16. 24. 27. 29 ff. 39. 48. 50. 104. 106. 115. **126.** 128. 132. 151. **153** f. 168. 171.
Schürer 15. 25. 27. 31. 53. 63. 68. 70.
Schwartzkopf 35. 51.
Schweitzer 2. 6. 23. 25 f. 31. 33. 38. 101 f. 107. 112. 114 f. 120. 132. 140. 148. **149** ff. 162.
Seeberg 16. 35. 40 ff. 57. 75. 83 f. 96. 98. 125.
Seyerlein 16. 23. 52. 131. 183.
Sickenberger 58.
Simpson 50. 84.
Smend 126.
Smith 143.
Soden, v. 32. 45.
Spitta 2 ff. 7. 12. 14 ff. 23 ff. 29. 33. 44. 49 f. **53—59.** 62 ff. 71 f. 74—79. 82 f. 86 f. 94. 97. 99. **101.** 103 f. 106 f. 115. 118. **123** f. 127. 130. 133. 135. 153. **155—163.** 165. 168. 176. 181. 184.
Stage 25. 125. 140.
Steck 14.
Strauß 2. 154.
Sulze 122.

Tischendorf 27. 31.
Titius 42.
Turner 58.

Usener 109.

Vogels 32.

Waal, de 58.
Wagener 70.
Watterich 84. 98.
Weiß, B. 16. 43. 56—60. 62 f. 180.
Weiß, J. 20. 27 f. 40. 51. 55. 78. 86.
Weizsäcker 14. 16. 23. 52. 56. 75. 80. 83. 96 ff. 101. 116. 129 f. **140.** 161. 168. 181 f.

Wellhausen 27. 44. 51. 68. 75. 126. 133. 143.
Wendt 27. 40.
Westcott-Hort 27 f. 32.
Wette, de 23.
Wieland 45 f. 48. 84.
Wilpert 97.
Winer 20. 61. 65.
Wohlenberg 57. 119. 185.
Wordworth-White 45.
Wrede 36 f.
Wünsche 3. 40. 74.

Zahn 21. 25. 28. 46. 59 ff. 69 ff. 72. 75 ff. 80 f. 89. 91. 96 ff.
Zittwitz, v. 114.
Zöckler 140.

247.4
F917

Frischkopf, Burkard
AUTHOR

Die Neuesten Erorterunger uber
TITLE

die abendsmahlfrage.

DATE DUE	BORROWER'S NAME

~~225.05~~
NTA
B 9
H 4-5
F917

247.4
F917

Property of

CBF

Please return to

Graduate Theological
Union Library